Grant R. Osborne



# A Espiral Hermenêutica

uma nova abordagem
à interpretação bíblica



VIDA NOVA

Digitalização Geral: jogois2006
Edição Geral: Escriba Digital

**Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)**
**(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)**

Osborne, Grant R.

A espiral hermenêutica: uma nova abordagem à interpretação bíblica / Grant R. Osborne; tradução Daniel de Oliveira, Robinson N. Malkomes, Sueli da Silva Saraiva. São Paulo: Vida Nova, 2009.

Título original: The hermeneutical spiral : a comprehensive introduction to biblical interpretation.

Bibliografia.

ISBN 978-85-275-0422-5

1. Bíblia – Hermenêutica I. Título.

09-07299 CDD-220.601

**Índices para catálogo sistemático:**

1. Hermenêutica bíblica 220.601



# A Espiral Hermenêutica

**uma nova abordagem**
à interpretação bíblica

**Grant R. Osborne**

**Tradução**
Daniel de Oliveira
Robinson N. Malkomes
Sueli da Silva Saraiva

VIDA NOVA

Título Original: *The Hermeneutical Spiral: A Comprehensive Introduction to Biblical Interpretation* (Revised and Expanded edition).
Traduzido da edição publicada por InterVarsity Press, P. O Box 1400, Downers Grove, Illinois 60515, EUA.

1.ª edição: 2009

Publicado no Brasil com a devida autorização e com todos os direitos reservados por SOCIEDADE RELIGIOSA EDIÇÕES VIDA NOVA,
Caixa Postal 21266, São Paulo, SP, 04602-970
www.vidanova.com.br



ISBN 978-85-275- 0422-5

Impresso no Brasil / Printed in Brazil

---

SUPERVISÃO EDITORIAL
Marisa K. A. de Siqueira Lopes

COORDENAÇÃO EDITORIAL
Jonas Madureira

TRADUÇÃO
Daniel de Oliveira (caps. 17—18 e apêndices)
Robinson N. Malkomes (páginas introdutórias; caps. 1—4)
Sueli da Silva Saraiva (caps. 5—16)

REVISÃO
Arkhé Editorial
José Carlos Siqueira de Souza

REVISÃO DE PROVAS
Mauro Nogueira
Ubevaldo G. Sampaio

COORDENAÇÃO DE PRODUÇÃO
Sérgio Siqueira Moura

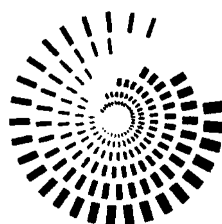
DIAGRAMAÇÃO
Luciana Di Iorio

CAPA
OM Designers Gráficos

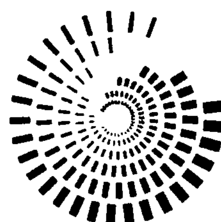
---

*Para Amber e Susanne*
*Nosso dom de Deus*
*Nossa recompensa divina*
*(Salmos 127.3)*

# SUMÁRIO



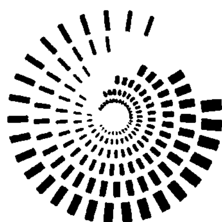
# ABREVIATURAS E SIGLAS



| | |
|---|---|
| AB | Anchor Bible |
| *ABD* | *Anchor Bible Dictionary* |
| *ABQ* | *American Baptist Quarterly* |
| *ATR* | *Anglican Theological Review* |
| *AUSS* | *Andrews University Seminary Studies* |
| *BA* | *Biblical Archeologist* |
| BECNT | Baker Exegetical Commentaries on the New Testament |
| *BN* | *Biblische Notizen* |
| *BSac* | *Bibliotheca Sacra* |
| *BTB* | *Biblical Theology Bulletin* |
| *BTZ* | *Berliner Theologische Zeitschrift* |
| *CBQ* | *Catholic Biblical Quarterly* |
| CBQMS | Catholic Biblical Quarterly Monograph Series |
| *CTJ* | *Calvin Theological Journal* |
| EBC | Expositor's Bible Commentary |
| *EvJ* | *Evangelical Journal* |
| *EvT* | *Evangelische Theologie* |
| *ExpTim* | *Expository Times* |
| FOTL | Forms of the Old Testament Literature |
| GNS | Good News Studies |
| *HBT* | *Horizons in Biblical Theology* |
| *IBS* | *Irish Biblical Studies* |
| ICC | International Critical Commentary |
| *IDB* | *Interpreter's Dictionary of the Bible* |
| IDBSup | Interpreter's Dictionary of the Bible: Supplementary Volume |
| *IKaZ* | *Internationale katholische Zeitscrift* |
| *Int* | *Interpretation* |
| *ISBE* | *International Standard Bible Encyclopedia* |
| IVPNTC | InterVarsity Press New Testament Commentaries |
| *JAAR* | *Journal of the American Academy of Religion* |
| *JBL* | *Journal of Biblical Literature* |
| *JBR* | *Journal of Bible and Religion* |

| | |
|---|---|
| *JETS* | *Journal of the Evangelical Theological Society* |
| *JQR* | *Jewish Quarterly Review* |
| *JR* | Journal of Religion |
| JSNTSup | Journal for the Study of the New Testament: Supplement Series |
| JSOTSup | Journal for the Study of the Old Testament: Supplement Series |
| *JSOT* | *Journal for the Study of the Old Testament* |
| *JTC* | *Journal for Theology and the Church* |
| *JTS* | *Journal of Theological Studies* |
| NICNT | New International Commentary on the New Testament |
| *NIDOTTE* | *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis* |
| NIGTC | New International Greek Testament Commentary |
| NIVAC | NIV Application Commentary |
| NovTSup | Supplements to Novum Testamentum |
| *NTS* | *New Testament Studies* |
| *OTE* | *Old Testament Essays* |
| *PhRev* | *Philosophical Review* |
| *PhTod* | *Philosophy Today* |
| *PRSt* | *Perspectives in Religious Studies* |
| *PSB* | *Princeton Seminary Bulletin* |
| *RevExp* | *Review and Expositor* |
| *RevQ* | *Revue de Qumran* |
| *RSR* | *Recherches de science religieuse* |
| SBLDS | Society of Biblical Literature Dissertation Series |
| SBT | Studies in Biblical Theology |
| ScrHier | Scripta hierosolymitana |
| *SEÅ* | *Svenk exegetisk årsbok* |
| *SJT* | *Scottish Journal of Theology* |
| SNTSMS | Society for New Testament Studies Monograph Series |
| *ST* | *Studia theologica* |
| *SwJT* | *Southwestern Journal of Theology* |
| *ThTo* | *Theology Today* |
| *TJ* | *Trinity Journal* |
| *TLZ* | *Theologische Literaturzeitung* |
| TNTC | Tyndale New Testament Commentaries |
| TOTC | Tyndale Old Testament Commentaries |
| *TS* | *Theological Studies* |
| *TynBul* | *Tyndale Bulletin* |
| *USQR* | *Union Seminary Quarterly Review* |
| *VT* | *Vetus Testamentum* |
| VTSup | Supplements to Vetus Testamentum |
| WBC | Word Biblical Commentary |
| *WTJ* | *Westminster Theological Journal* |
| *ZST* | *Zeitschrift für systematische Theologie* |
| *ZTK* | *Zeitschrift für Theologie und Kirche* |

# PREFÁCIO À SEGUNDA EDIÇÃO



Não há maior privilégio nem alegria do que estudar a Palavra de Deus. Quando nos damos conta de que Deus nos amou o bastante para não apenas enviar seu Filho como sacrifício expiatório pelos nossos pecados, mas também se importou tanto conosco, que nos revelou suas verdades para desafiar e orientar nossa vida, ficamos pasmos de ver como merecemos pouco diante do muito que ele fez por nós! Há somente um conjunto de verdades absolutas neste mundo, e não é a matemática nem a ciência (pois nem todas as leis da física valem para um quasar ou para um buraco negro), mas apenas a Palavra de Deus. Nela se encontram de fato os princípios eternos que foram estabelecidos com o propósito de nos conduzir ao longo desta vida. Portanto, estudar a Palavra de Deus com a máxima atenção é tanto um privilégio quanto uma responsabilidade. Como cristão, deixar de estudar a revelação inspirada equivale a recusar conhecer as leis do país em que vivemos e, assim, infringi-las de modo impune. É um ato que fatalmente trará consequências catastróficas, pois significa que não damos importância para as regras às quais prometemos obedecer por sermos cidadãos do nosso país — seja o Brasil, os Estados Unidos, a Grã-Bretanha, ou o céu (cf. Fp 3.21).

O propósito deste livro é proporcionar um panorama abrangente dos princípios hermenêuticos que regem a leitura de qualquer livro, mas em particular se destina ao estudo e à compreensão da Bíblia, a Palavra de Deus. Gosto de usar uma metáfora culinária: quero ensinar meus alunos a prepararem uma refeição de alta qualidade com a Palavra, de modo que possam fornecer alimento sólido para as pessoas que estiverem sob seus cuidados (cf. Hb 5.14). De uma coisa tenho certeza: os cristãos querem se alimentar, e meu alvo é capacitar pastores e professores nas igrejas, para que saibam descobrir essas verdades bíblicas preciosas e transformá-las em sermões e estudos bíblicos para o rebanho que Deus lhes confiou.

Fiquei agradavelmente surpreso e gratificado diante da maneira como o Senhor usou a primeira edição deste livro nos últimos quinze anos. Chegou a hora de atualizá-lo

e acrescentar material que surgiu durante esse intervalo de tempo. Não há estudante que não fique admirado ao ver a quantidade de coisas impressas a cada ano. Estamos vivendo na época da maior explosão de conhecimentos de toda a história. Qualquer pessoa que tenha um computador sabe disso. Nossos conhecimentos nas áreas bíblica e teológica praticamente dobraram ou até triplicaram nas últimas décadas. Nunca foram publicados tantos comentários, dicionários, enciclopédias e artigos como nos últimos anos. Só para atualizar este livro, para que refletisse os últimos quinze anos (1991-2006) de estudos acadêmicos, tive de acrescentar mais de trezentos títulos à bibliografia.

Informo agora o que foi acrescentado a esta nova edição. Primeiro, há dois capítulos completamente novos que trazem informações que precisavam fazer parte do livro: (1) "A interpretação da Lei" (Cap. 6) mostra como interpretar as passagens da Torá do Pentateuco, incluindo os códigos legais, as regras acerca de coisas e pessoas puras e impuras, e o sistema sacrificial. (2) "O Antigo Testamento no Novo Testamento" (Cap. 14) procura auxiliar o estudioso que se dedica a entender os vários contextos e aplicações das passagens do Antigo Testamento citadas pelos escritores do Novo. Isso inclui o uso que fazem de paradigmas, como os que podemos encontrar na Septuaginta, nos Targuns, nos Midrash e nos textos de Qumran. O capítulo mapeia técnicas como tipologia, alegoria e novos sentidos, apresentando um método para entender como os autores do Novo Testamento usavam a Antiga Aliança, e fornece exemplos extraídos das principais evidências, tais como Mateus, João, Atos, Paulo, Hebreus e Apocalipse.

Em segundo lugar, acrescentei novas seções dentro de capítulos que já existiam: (1) Incluí na introdução duas subdivisões intituladas "A interpretação e o problema da distância" e "O papel do leitor na interpretação". (2) Incluí no capítulo dois ("Gramática") informações importantes na seção "Análise gramatical do texto" e uma conclusão, além de uma nova seção sobre a teoria do aspecto. (3) Acrescentei ao capítulo quatro ("Sintaxe") uma seção sobre "Análise do discurso e linguística do texto" e um "Excurso sobre o debate acerca da linguagem inclusiva". (4) No capítulo cinco ("Contextos históricos e culturais"), atualizei quase todas as seções, incluindo dados importantes mais recentes. (5) Acrescentei ao capítulo sete ("Narrativa") uma subdivisão intitulada "Interpretando a narrativa bíblica", sobre as críticas da fonte, da forma e da redação. (6) Ao capítulo oito ("Poesia") incorporei a subdivisão "A estrutura dos salmos". (7) Acrescentei ao capítulo nove ("Sabedoria") informações fundamentais sobre a interpretação do Eclesiastes. (8) Ao capítulo dez ("Profecia") adicionei dados importantes sobre o desenvolvimento da tradição profética, além de breves seções sobre o "lamento profético" e a leitura canônica ou sincrônica.

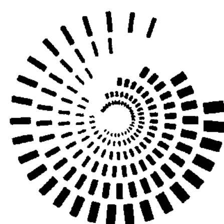
(9) Incorporei ao capítulo onze ("Apocalíptica") dados sobre a "Recriação do cosmos", a cosmovisão do livro de Apocalipse e a interpretação de símbolos. (10) Incluí no capítulo doze ("Parábola") informações essenciais sobre a "História da interpretação". (11) Ao capítulo quinze ("Teologia bíblica") acrescentei muita coisa à introdução sobre o desenvolvimento histórico da teologia bíblica, além de uma seção sobre o "Método narrativo". (12) Adicionei ao capítulo dezesseis ("Teologia sistemática") seções importantes sobre "A virada pós-moderna" e "Método teológico". (13) Incluí no capítulo dezessete ("Homilética I: contextualização") uma subdivisão intitulada "Desenvolvendo uma cultura eclesiástica transformada". (14) Ao capítulo dezoito ("Homilética II: o sermão") incorporei uma subdivisão chamada "Uma teologia bíblica da pregação".

Por fim, ao longo de todo o livro atualizei e refiz seções sob a perspectiva de novos dados e descobertas nos diferentes campos de conhecimento. Por exemplo, não acrescentei novas seções a nenhum dos dois apêndices sobre questões filosóficas em torno do pensamento de que é possível descobrir o significado original de um texto, mas incorporei uma boa quantidade de dados extraídos de autores como Anthony Thiselton, Kevin Vanhoozer e Nicholas Wolterstorff. O volume de informações surgidas nessa área nos últimos quinze anos é de tirar o fôlego!

Como consequência dessas revisões, atualizações e acréscimos, espero que a segunda edição se revele um importante passo na tarefa da hermenêutica e venha a servir à igreja com mais fidelidade do que a primeira edição.

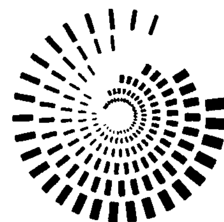
*Grant Osborne*
*19 de junho de 2006*

# AGRADECIMENTOS



Quando se leva sete anos para escrever um livro, o nome de muitos que ajudaram nos primeiros anos acaba fugindo à lembrança. Assim, peço desculpas a qualquer pessoa que, em virtude de minha limitação humana, não seja mencionada aqui. Tanta gente colaborou com este livro, que só posso torcer para que o nome da maioria seja mencionado. As secretárias que digitaram partes do manuscrito: Sherry Kull, Ruth Jones, Ingrid Chitwood e Jessica Langenham. Pesquisadores assistentes que ajudaram com as investigações: Lois Fuller, Bruce Fisk, Dennis Fisher, Gerald Barber, David Palm, Andreas Köstenberger e Justin Fuhrman. Minha gratidão especial a Andreas, que preparou os índices e andou a segunda milha no cumprimento dos prazos. Outra palavra de agradecimento a Mark Hendricksen, cujo talento com ilustrações gráficas representou um grande apoio, ajudando-me a visualizar o material e a preparar muitos diagramas usados neste livro. Minha gratidão também aos meus colegas que apresentaram críticas a partes do livro e aumentaram muito a qualidade da obra: Dennis Magary, David Howard, Kevin Vanhoozer, John Feinberg e Dan Block. Quaisquer erros neste livro devem ser atribuídos a mim, não a eles! Por fim, dois maravilhosos períodos sabáticos foram uma grande ajuda para minha pesquisa: um ano na Universidade de Marburgo, na Alemanha, e cinco meses na Tyndale House, em Cambridge, Inglaterra. As excelentes bibliotecas das duas instituições foram um privilégio e uma alegria para minha pesquisa. Além disso, minha profunda gratidão à Trinity Evangelical Divinity School por me conceder os dois períodos sabáticos.

# INTRODUÇÃO



Para o verdadeiro cristão, há pouquíssimas coisas tão importantes quanto estudar com seriedade a Palavra de Deus. Peço licença para usar uma ilustração. Suponha que alguém entre correndo na sala de sua igreja onde você e outros estejam estudando a Bíblia e diga que descobriu moedas de ouro na parte dos fundos da igreja, sendo que o barulho denuncia que o número de moedas parece maior à medida que se aprofunda a escavação, chegando a uma profundidade de setenta metros. A sala se esvaziaria numa fração de segundo, e você não se contentaria em pegar apenas as moedas que estivessem na superfície. Você começaria a cavar e logo estaria comprando ferramentas e aprendendo a usá-las (enxadões, etc.) para cavar cada vez mais fundo. Isso é real quando se trata de estudar a Bíblia: quanto mais fundo você chega, maiores as recompensas. É claro que é possível ser abençoado no nível mais superficial, mas por que ficar ali, se você pode cavar mais fundo e achar tesouros ainda maiores? O propósito deste livro é fornecer-lhe as ferramentas necessárias para cavar mais fundo na Palavra e ensiná-lo a usá-las. O alvo é o tesouro supremo da verdade divina!

A palavra "hermenêutica" deriva do vocábulo grego que significa "interpretar". A definição tradicional da palavra é "ciência que define os princípios ou métodos para a interpretação do significado dado por um autor específico". Essa definição, todavia, tem sido desafiada, e a tendência hoje em muitos círculos é restringir o termo à elucidação do significado atual de um texto e não à intenção original. Esse é o assunto dos dois apêndices, nos quais argumento que procurar o significado original é algo legítimo e até necessário, e a hermenêutica admite ambos: o que o texto significava e o que significa. Eu me oporia até mesmo a pratica atual de usar a "exegese" para o estudo do significado do texto e a "hermenêutica" para a sua significação para o presente. De preferência, hermenêutica é o termo geral, ao passo que exegese e "contextualização" (a comunicação transcultural do significado de um texto para hoje) são dois aspectos de uma tarefa mais ampla.

Há três perspectivas essenciais para o adequado entendimento da tarefa interpretativa. Primeira, a hermenêutica é uma ciência, uma vez que faz uma classificação lógica e ordenada das leis da interpretação. Na primeira parte, que constitui a base estrutural deste livro, procurarei reformular as "leis" da interpretação sob a luz da enorme quantidade de dados de disciplinas correlatas, tais como a linguística ou a crítica literária. A segunda perspectiva é a de que a hermenêutica é uma arte, uma vez que é um conhecimento que se adquire e exige tanto imaginação quanto competência para aplicar as "leis" às passagens selecionadas ou aos livros. É uma arte que não pode ser simplesmente aprendida numa sala de aula, mas é consequência de uma prática constante em sua área de atuação. Meus alunos levam em geral vinte e cinco horas para concluir um sermão em meu curso de hermenêutica. Costumo lhes dizer que, depois de pregarem por três anos, terão condições de preparar mensagens até melhores em metade do tempo. É tudo uma questão de dominar a fina arte de preparar mensagens. Procurarei demonstrar a "arte" da hermenêutica com diversos exemplos extraídos da própria Bíblia. A terceira e mais importante perspectiva é a de que a hermenêutica, quando utilizada para interpretação das Escrituras, é um ato de caráter espiritual realizado na dependência da direção do Espírito Santo. Os acadêmicos de hoje muitas vezes desprezam a dimensão sagrada e abordam a Bíblia só como literatura, considerando o aspecto sagrado quase um gênero literário.

No entanto, nenhum esforço humano jamais poderia chegar a uma percepção propriamente divina da verdadeira mensagem da Palavra de Deus. Apesar de Karl Barth estar errado quando afirma que as Escrituras possuem autoridade apenas instrumental, ele está certo quando diz que elas falam à humanidade através de "lampejos de compreensão" divinamente controlados. Ao estudar a Bíblia, precisamos depender de Deus e não apenas de princípios hermenêuticos de origem humana. A doutrina da "iluminação" será examinada mais adiante, no capítulo dezoito.

A tarefa hermenêutica tem ainda três níveis. Eles serão discutidos segundo a perspectiva do pronome pessoal que define essa operação. Começamos com uma abordagem baseada na terceira pessoa, fazendo a seguinte pergunta a respeito do texto: "o que ele significa?" (exegese). Em seguida, passamos para uma abordagem na primeira pessoa e indagamos: "o que ele significa *para mim*" (devocional). Por fim, vamos ao texto para abordá-lo na segunda pessoa e procuramos descobrir "como compartilhar com você o que ele significa para mim" (homilética). Se tentarmos apenas uma abordagem e desprezarmos as outras, acabaremos ficando com uma falsa mensagem. Os que fazem uma abordagem apenas na terceira pessoa são profissionais de seminários que têm a cabeça nas nuvens e não conseguem se comunicar com ninguém, a não ser com seus colegas de profissão. Os que optam apenas pela abordagem

de primeira pessoa são subjetivos e vivem em um mosteiro onde a Palavra de Deus tem relação apenas com eles mesmos. Os que adotam apenas a abordagem de segunda pessoa são igualmente subjetivos, mas usam a Bíblia como instrumento de ataque e sempre estão desafiando a vida de todo mundo, menos a deles. Precisamos estudar a Bíblia por meio das três abordagens na ordem apresentada, sempre procurando conhecer o significado da passagem, para depois aplicá-lo primeiro a nós e em seguida compartilhá-lo com os outros.

A principal premissa deste livro é a de que a interpretação bíblica gera uma "espiral" que vai do texto ao contexto, do significado original à contextualização ou significação para a igreja de hoje. Desde a Nova Hermenêutica, os estudiosos do assunto sempre gostaram de descrever um "círculo hermenêutico" dentro do qual nossa interpretação do texto faz com que ele também nos interprete. Todavia, um círculo fechado é algo perigoso, pois a prioridade do texto se perde na *gestalt* compartilhada do "evento linguístico" (cf. Packer 1983:325-327). Uma espiral é uma metáfora mais adequada, pois não é um círculo fechado, mas um movimento irrestrito que vai do horizonte do texto ao horizonte do leitor. Não se trata de andar por um círculo fechado que nunca poderá detectar o verdadeiro significado, mas de movimentar-se por uma espiral, aproximando-se cada vez mais do significado pretendido de um texto, à medida que aprimoro minhas hipóteses e permito ao texto que continue a desafiar e corrigir as interpretações alternativas, para então orientar minha formulação de sua significação para minha situação atual. Nesse sentido, é importantíssimo observar que a espiral é um cone, não algo que sobe espiralando indefinidamente, sem que se veja um fim, mas uma espiral que vai se fechando em torno do significado do texto e de sua importância para hoje. O significado pretendido pelo autor sagrado é o ponto de partida fundamental, mas não um alvo em si mesmo. O exercício da hermenêutica deve iniciar com a exegese, mas não termina antes que se chegue à contextualização do significado para hoje. São esses os dois aspectos vinculados ao que E. D. Hirsch chama de "significado" e "significação", ou o significado original pretendido pelo autor e seus leitores (chamado "crítica da audiência") como também sua significação para o leitor moderno (1967:103-126).

A hermenêutica é importante porque capacita a pessoa a se movimentar do texto para o contexto, para que o significado inspirado por Deus na Bíblia fale hoje com uma relevância tão nova e dinâmica quanto em seu ambiente original. Além disso, pregadores ou professores devem anunciar a Palavra de Deus em vez de suas opiniões religiosas repletas de subjetividade. Só uma hermenêutica bem definida pode manter alguém atrelado ao texto. A falácia básica de nossa geração evangélica é a do "texto-prova", processo pelo qual uma pessoa "prova" uma doutrina ou prática

simplesmente se referindo a um texto sem observar seu significado original inspirado. Muitos programas de memorização de versículos, apesar do valor intrínseco, praticamente incentivam as pessoas a desprezarem o contexto e o significado de uma passagem, aplicando-a superficialmente às necessidades imediatas. Transpor o abismo entre esses dois aspectos — significado fundacional e relevância para hoje — requer uma tarefa sofisticada.

Adotei para este livro a perspectiva "significado-significação"[1]. O conceito tem como base a distinção de Hirsch entre o significado pretendido pelo autor de um texto; um núcleo que é invariável; a significação ou implicações multiformes de um texto para cada leitor; e a aplicação do significado original que varia de acordo com circunstâncias diversas (1976:1-13). Hoje, o tema é amplamente debatido e desafia pressupostos bastante difundidos. Walter Brueggemann observa: "A distinção entre 'o que o texto significava' e 'o que o texto significa' [...] é cada vez mais desconsiderada, negligenciada ou negada", pois a pré-compreensão, ou "autoconsciência hermenêutica" do intérprete, torna muito difícil (e para vários outros, muito irrelevante) recuperar o significado original (1984:1). Assim mesmo, os argumentos nos dois apêndices e ao longo de todo o desenvolvimento deste livro, acredito eu, justificam a perspectiva adotada como a que melhor expressa a tarefa da hermenêutica. Entretanto, a teoria de Hirsch precisa ser ajustada com a técnica filosoficamente mais robusta da "teoria dos atos de fala", movimento que passou por Wittegenstein, Searle, Thiselton e Vanhoozer, a qual reconhece o fato de que tanto um enunciado oral quanto escrito contém três atos (cf. Apêndice 2): a dimensão locucionária (o que o enunciado diz), a ilocucionária (o ato correspondente ao enunciado) e a perlocucionária (o efeito que o enunciado causa sobre o ouvinte). O intérprete estuda os movimentos de um texto e procura desvendar tanto o significado quando a significação nessas três dimensões.

A Bíblia não foi revelada por "língua dos anjos". Apesar de inspirada por Deus, foi escrita em linguagem humana e dentro dos limites impostos por culturas igualmente humanas. Pela própria natureza da linguagem, as verdades unívocas da Bíblia são redigidas em linguagem analógica, isto é, as verdades absolutas das Escrituras

---

[1] Esse par de palavras corresponde à tradução dos termos *meaning-significance*. São termos que possuem diversas conotações. Como se trata de um contexto teórico, em algumas vezes, eles passam a ter um sentido mais técnico e por isso se distanciam do uso mais comum ("sentido-importância"). Diante disso, os tradutores adotaram o critério de traduzir *meaning-significance* por "significado-significação". Isso ocorrerá em todas as situações que for requerida a acepção técnica das palavras. Assim, todas as vezes que *meaning* tiver o sentido de significado original (significado para o autor e seus leitores originais), o termo será traduzido por "significado". O mesmo acontecerá com o termo *significance*, que será traduzido por "significação" quando a explicação estiver relacionada ao sentido que o texto tem para os leitores modernos (N. do E.).

estão encapsuladas dentro das linguagens e culturas humanas dos antigos hebreus e gregos, e, por isso, devemos entender essas culturas para interpretar os textos bíblicos de maneira adequada. Portanto, a Bíblia não ultrapassa barreiras culturais para comunicar seu significado. Acima de tudo, pelo próprio fato de que os estudiosos divergem tanto quando interpretam a mesma passagem, sabemos que Deus não revela por milagre o significado das passagens quando são lidas. As verdades do evangelho são simples, mas a tarefa de desvendar o significado original de textos específicos é complexa e exige trabalho árduo. Podemos cumprir essa enorme responsabilidade apenas quando desenvolvemos e aplicamos uma hermenêutica consistente. Antes de iniciar nossa tarefa, devemos destacar várias questões.

## A HERMENÊUTICA E O SIGNIFICADO PRETENDIDO

O objetivo da hermenêutica evangélica é bem simples: descobrir a intenção do Autor/autor (autor = agente humano inspirado; Autor = Deus, que inspira o texto). Críticos modernos negam cada vez mais a verdadeira possibilidade de descobrir o significado original ou pretendido de um texto. O problema é que os autores originais tinham em mente um significado definido quando escreveram, significado que se perdeu para nós, pois os autores não estão mais aqui para esclarecer e explicar o que escreveram. O leitor moderno não pode estudar o texto a partir da perspectiva do passado, mas sempre lê a passagem a partir de perspectivas modernas. Por esse motivo, afirmam os críticos, é impossível fazer uma interpretação objetiva, pois o significado pretendido pelo autor está perdido para sempre. Cada comunidade fornece suas tradições que, por sua vez, orientam o leitor na compreensão de um texto. São elas que produzem o significado. Esse "significado" não é o mesmo para todas as comunidades, de modo que, na realidade, qualquer passagem pode ter múltiplos significados, e cada um deles é válido para uma determinada perspectiva de leitura ou comunidade (de acordo com Stanley Fish).

Esses problemas existem mesmo e são complexos. Em vista das difíceis questões filosóficas envolvidas, não os discutirei com detalhes a não ser nos apêndices. Entretanto, em certo sentido, cada capítulo neste livro é uma resposta a essa questão, pois o próprio processo interpretativo fundamenta a descoberta do significado original pretendido pelo texto bíblico. Os apêndices discutem a resposta teórica, ao passo que o livro, como um todo, procura apresentar a solução prática para o dilema.

## A INTERPRETAÇÃO E O PROBLEMA DA DISTÂNCIA

Se já é difícil entender uma conversa, que dirá entender um texto escrito? Fui criado na cidade, mas minha mulher cresceu numa fazenda que ficava a apenas uma hora da

minha casa. Mesmo não sendo dois lugares tão distantes assim, muitas vezes temos dificuldade de compreender um ao outro por causa das diferenças em nossa educação (urbana/rural). Isso se torna mais complicado quando duas pessoas são de regiões diferentes do país. E mais complicado ainda quando pertencem a culturas distintas. No seminário em que leciono, há alunos que vieram de mais ou menos quarenta países. Para a maior parte deles, o inglês é a segunda ou até a terceira língua. A distância entre nossas culturas constitui uma enorme barreira à clareza na comunicação. Agora multiplique isso por dois mil anos e acrescente uma cultura que deixou de existir em 70 d.C., quando o judaísmo do segundo templo foi destruído e teve de se reerguer sozinho.

Paul Ricoeur fala sobre a distância abismal que existe entre as pessoas da Bíblia e nós (cf. Apêndice 1). Como transpor esse abismo para descobrir o que Zacarias ou Lucas estava tentando dizer? Muita gente vê nisso um obstáculo intransponível à interpretação. Assim, o propósito deste livro não se limita apenas a afirmar que é possível, mas sim dar ao leitor as ferramentas para transpor esse abismo, a saber: por meio da gramática e semântica, e também pelo uso apropriado dos contextos históricos da Bíblia. William Klein, Craig Blomberg e Robert Hubbard (1993:12-16) propõem quatro áreas de distância: o tempo (tanto no registro das histórias [os escritores dos evangelhos tiveram de usar muitas fontes, Lc 1.1-4] quanto das palavras e expressões utilizadas); a cultura (usos e costumes enigmáticos para nós), a geografia (nações e cidades sobre as quais temos pouco ou nenhum conhecimento); e, finalmente, a língua (a língua hebraica passou por transformações no período do Antigo Testamento, e tanto Esdras como Daniel usaram o aramaico em partes de seus livros; o grego do Novo Testamento deu origem a diferentes traduções para as mesmas passagens). Mas esses obstáculos não são insuperáveis, o problema é que não temos condições de descobrir as respostas de forma indutiva, mas temos de usar as melhores fontes que temos para explicar esses aspectos. E esse é outro propósito deste livro: sugerir as melhores fontes para trazer à tona esses detalhes enigmáticos.

Hoje, o grande problema do estudo da Bíblia é que achamos que isso deve ser mais simples do que outras coisas que fazemos. Estudamos receitas para preparar refeições de boa qualidade, manuais para todo tipo de trabalho — marcenaria, hidráulica, manutenção de automóveis e assim por diante — e devoramos livros em nossas horas de lazer. Por que achamos que a Bíblia é o único material que não precisamos estudar?! Lanço aqui um desafio: faça da Bíblia seu passatempo preferido. Por um lado, não gosto dessa analogia, pois a Bíblia é muito mais do que um passatempo! Mas, por outro lado, e se gastássemos com o estudo da Bíblia todo o tempo e dinheiro que gastamos em nosso passatempo preferido? E se tomássemos a mesma quantia que gastamos em clubes, campos de futebol e viagens para a praia e investíssemos

no estudo da Bíblia? Enciclopédias, comentários e outros materiais de referência não são baratos. Mas as outras coisas que fazemos também não são. A questão gira em torno de quais são as nossas prioridades: que importância as coisas devem ter para que sejam dignas de merecer nosso tempo e dinheiro? Quero incentivá-lo a obter e usar as ferramentas que nos dão a competência necessária para transpor o abismo que nos separa dos tempos bíblicos e da intenção dos autores.

## INSPIRAÇÃO E AUTORIDADE DAS ESCRITURAS

A Bíblia tem um inerente senso de autoridade que se vê no constante uso da expressão "diz o SENHOR", no Antigo Testamento, e na aura de uma autoridade apostólica divinamente conferida no Novo Testamento (cf. Grudem 1983:19-59). É claro que há um amplo debate em torno dos parâmetros exatos, mas eu argumentaria a favor de uma forma de inerrância com nuanças cuidadosamente definidas (cf. Feinberg 1979), em vez do modelo mais dinâmico de Paul Achtemeier, que defende a ideia de que não apenas os eventos originais são inspirados, mas também os significados que algumas comunidades acrescentaram mais tarde (1980). E ele vai mais além, quando afirma que nós mesmos somos inspirados na leitura que fazemos hoje. O diagrama a seguir apresenta implicações importantes para a hermenêutica, pois demonstra que, quanto mais nos afastamos do significado pretendido da Palavra, mais aumenta o descompasso com a autoridade.

Como se vê no diagrama da figura 0.1, o nível de autoridade diminui à medida que passamos do texto para a interpretação e depois para a contextualização; portanto, precisamos fazer o caminho inverso e garantir que nossa contextualização se aproxime o tanto quanto possível de nossa interpretação, e que esta, por sua vez, possa ser coerente com o significado original pretendido pelo texto/autor. O único meio de conferir genuína autoridade à nossa pregação e à vida cristã diária é lançar mão da hermenêutica, para assim unir o máximo possível nossa aplicação à nossa interpretação e garantir que a interpretação, por sua vez, esteja em harmonia com a essência do texto. A alegação feita por Achtemeier de que a tradição histórica da igreja e as interpretações de hoje também são inspiradas não faz justiça à prioridade do texto, pois só ele contém a Palavra de Deus.

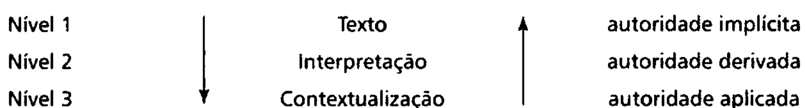



**Figura 0.1. O fluxo da autoridade**

## O SIGNIFICADO DEPENDE DO GÊNERO DO TEXTO

Conforme meu argumento no Apêndice 2 e na seção sobre hermenêutica especial (cf. parte 2), o gênero ou tipo de literatura em que se encontra determinada passagem fornece "as regras dos jogos de linguagem" (Wittgenstein), ou seja, os princípios hermenêuticos pelos quais se interpreta o texto. É óbvio que não interpretamos ficção da mesma forma que interpretamos poesia. E ninguém procuraria nos textos de sabedoria da Bíblia a mesma estrutura dos trechos proféticos. Mas isso também dá espaço para muitos debates, uma vez que existem importantes justaposições entre os gêneros. Por exemplo, há longos trechos de livros proféticos que contêm poesia, enquanto outros trechos contêm linguagem apocalíptica. Há elementos epistolares na literatura apocalíptica (tais como os de Ap 2—3) e linguagem apocalíptica nos evangelhos (e.g., o sermão do monte das Oliveiras, Mc 13 e paralelos) e nas epístolas (como em 2Ts 2).[2] É por isso que alguns estudiosos põem em dúvida a validade do gênero como recurso interpretativo, afirmando que a mistura de gêneros torna impossível que eles sejam detectados com clareza suficiente para serem usados como ferramentas hermenêuticas. Todavia, o próprio fato de que é possível detectar trechos apocalípticos ou poéticos dentro de outros gêneros prova a viabilidade do método (cf. mais argumentos em Osborne 1984).

A questão do gênero é um importante elemento no debate sobre a possibilidade de recuperar o significado pretendido pelo autor (Hirsch chama isso de "gênero intrínseco"). Todos os escritores expressam sua mensagem dentro de um determinado gênero, para que os leitores tenham regras suficientes pelas quais possam decodificá-la. Essas indicações orientam o leitor (ou ouvinte) e fornecem pistas para a interpretação. Quando Marcos registrou a parábola do semeador contada por Jesus (Mc 4.1-20), ele inseriu num contexto e num meio que facilitariam uma comunicação adequada com seus leitores. Podemos recuperar aquele significado se entendermos o funcionamento das parábolas (cf. Capítulo 12) e dos símbolos dentro do contexto de Marcos.

## SIMPLICIDADE E CLAREZA DAS ESCRITURAS

Desde os últimos anos do período patrístico com sua *regula fidei* ("regra de fé"), a igreja tem lutado com a "perspicuidade (ou clareza) das Escrituras", ou seja, se elas estão realmente ao alcance da compreensão humana. Não é à toa que os estudiosos da Bíblia são sempre acusados de tirar do leitor comum o acesso às Escrituras. Depois

[2] Tenho acompanhado os debates a respeito de Marcos 13 ou 2Tessalonicenses 2 serem de fato apocalípticos, mas estou usando o consenso tradicional para fins ilustrativos.

que um texto é dissecado e submetido a uma legião de teorias acadêmicas, o não-especialista exclama com tristeza: "Tudo bem, mas o que isso tem a ver comigo? Eu consigo estudar esse texto?". Com toda certeza, a própria consciência da multidão de opções de interpretação de passagens bíblicas é o grande choque que atinge os calouros de seminários e faculdades. Fica até difícil culpar uma pessoa se, depois de olhar para a profusão de possíveis interpretações sobre praticamente todas as declarações bíblicas, ela deixar de afirmar o princípio de que é fácil compreender as Escrituras! Isso, porém, é confundir os princípios da hermenêutica com a mensagem do evangelho em si. O que é complexo é o exercício de transpor o abismo entre a situação original e os nossos dias, não o significado que resulta disso.

Lutero (em *A escravidão da vontade*) proclamou a clareza básica das Escrituras em duas áreas: clareza externa, que ele chamou de aspecto gramatical, obtida pela aplicação das leis da gramática (princípios hermenêuticos) ao texto; e a clareza interna, que ele chamou de aspecto espiritual, obtida quando o Espírito Santo ilumina o leitor no ato da interpretação. Ao falar de clareza, é óbvio que Lutero se referia ao produto final (a mensagem do evangelho) e não ao processo (a recuperação do significado de textos específicos). Porém, no século passado, a aplicação da teoria do realismo do senso comum da Escola Escocesa às Escrituras levou muitos a admitir que qualquer um poderia entender sozinho a Bíblia, e que a superfície do texto por si só é suficiente para produzir significado. Portanto, a necessidade de princípios hermenêuticos para transpor o abismo cultural foi desprezada, e as interpretações individuais se multiplicaram. Por alguma razão, ninguém percebeu que isso dava margens a significados múltiplos e, de vez em quando, em heresias. O princípio da perspicuidade foi estendido também ao processo hermenêutico, o que causou equívocos na interpretação popular das Escrituras e uma situação que ainda hoje é bem complicada. Como disciplina, a hermenêutica exige um processo de interpretação complexo, para que se traga à tona a clareza original da Bíblia. Assim, mais uma vez, o resultado fica claro, mas o processo, não; isso também deveria orientar os sermões!

Assim, todas essas coisas são muito confusas, e a pessoa comum tem todo o direito de perguntar se a compreensão da Bíblia é algo que cada vez mais está ficando reservado para a elite acadêmica. Eu diria que não. Em primeiro lugar, há diferentes níveis de compreensão: devocional, estudo bíblico básico, homilético, dissertações e teses. Cada nível tem seu valor e seu processo. Além disso, qualquer pessoa tem o direito de aprender os princípios hermenêuticos que se aplicam a esses vários níveis. Basta querer. Eles não estão reservados a "elite" alguma, mas à disposição de quem tiver interesse e vontade de aprendê-los. Os fundamentos da hermenêutica podem e

devem ser ensinados no contexto da igreja local. Ao longo deste livro, espero poder tratar dos vários níveis de compreensão.

## UNIDADE E DIVERSIDADE DAS ESCRITURAS

A incapacidade de chegar a um equilíbrio entre esses dois aspectos interdependentes tem levado tanto os evangélicos (que destacam a unidade) quanto os não-evangélicos (que destacam a diversidade) a interpretar mal as Escrituras. A diversidade é exigida pela organização analógica da linguagem bíblica. Como poucos livros na Bíblia se dirigem a situações semelhantes, há uma grande variedade de vocabulários e ênfases. Ademais, a própria doutrina da inspiração nos obriga a reconhecer por trás dos textos a personalidade de cada autor sagrado. Cada escritor se expressa de formas distintas, com diferentes ênfases e diversas figuras de linguagem. Por exemplo, João usa a linguagem do "novo nascimento" para expressar o conceito da conversão, enquanto Paulo prefere a imagem da adoção. Paulo também dá destaque à fé que, sozinha, pode levar à conversão, mas Tiago enfatiza as obras que, sozinhas, são indicadoras de uma fé verdadeira. Essas ênfases não são contraditórias, mas apontam para uma pluralidade decorrente de diversos escritores.

A questão é se as diferenças são irreconciliáveis ou se uma unidade mais profunda está por trás das diversas faces das várias tradições de Israel e da igreja primitiva. Por isso não devemos nos atrever a sobrevalorizar a unidade das Escrituras, a ponto de eliminar as ênfases individuais, quer de Paulo, quer de Tiago. Isso pode acarretar um uso errado de paralelos, de forma que um autor (digamos, Paulo) é interpretado com base em outro (Tiago), resultando num entendimento errôneo. Seja como for, existe uma unidade fundamental por trás das diferentes expressões. O conceito de diversidade é a espinha dorsal da teologia bíblica, a qual, penso eu, é o vínculo indispensável entre a exegese e a teologia sistemática (centrada na unidade). Mesmo sendo fato que o finito ser humano jamais produzirá um "sistema" absoluto da verdade bíblica, não se pode dizer que a verdade das Escrituras jamais poderão ser "sistematizadas". O segredo está em permitir que o sistema venha do texto pela via da teologia bíblica e em buscar categorias bíblicas que possam resumir a unidade que está por trás das diversas expressões das Escrituras.

## ANALOGIA DAS ESCRITURAS

Em contraposição à *regula fidei* ("regra de fé") da Igreja Católica Romana, Lutero propôs a *analogia fidei* ("analogia da fé"). Ele se opunha à supremacia da tradição eclesiástica e cria que somente a Bíblia deveria definir os dogmas. Com base na unidade e clareza das Escrituras, ele propôs que as doutrinas básicas precisavam ser

coerentes com o ensino integral das Escrituras e não contradizê-lo. Todavia, para Lutero, o sistema ainda mantinha certo predomínio. E Calvino deu o passo definitivo, apresentando como alternativa o princípio da *analogia scriptura* ("analogia das Escrituras"). As palavras de Milton Terry continuam válidas: "Nenhuma declaração isolada ou passagem obscura de um livro pode revogar uma doutrina que é claramente estabelecida por muitas passagens" (1890:579). Eu reforçaria essas palavras acrescentando que as doutrinas não devem ser formuladas em cima de uma única passagem, mas, ao contrário, devem resumir tudo o que as Escrituras afirmam sobre o tema em questão. Se não houver passagens esclarecedoras (e.g., sobre o batismo em favor dos mortos, em 1Co 15.29, ou um Hades dividido em compartimentos, em Lc 16.22-26), devemos ter cautela ao fazer uma declaração dogmática.

Além disso, todas as declarações doutrinárias (por exemplo, sobre o senhorio de Cristo ou sobre a segurança eterna) devem ser feitas com base em todos os textos que falam do assunto e não com base em textos-prova ou passagens "favoritas". Esse tipo de abordagem leva à criação de um "cânon dentro do cânon", fenômeno pelo qual certas passagens são subjetivamente favorecidas, em detrimento de outras, por se encaixar num sistema imposto às Escrituras e não extraído delas. É uma situação perigosa, pois se supõe que as ideias preconcebidas de determinada pessoa são mais importantes do que o próprio texto. É uma abordagem que também interpreta mal as Escrituras. Poucas declarações bíblicas são descrições teóricas — ou seja, sistêmicas — de dogmas. Ao contrário, as declarações de um autor da Bíblia aplicam uma doutrina mais ampla a uma questão particular, num contexto específico de uma igreja, e destaca aqueles aspectos do ensino mais amplo que sirvam para essa situação particular. *Analogia scriptura* é o método pelo qual isso é feito.

## PAPEL DO LEITOR NA INTERPRETAÇÃO

Até pouco tempo atrás, a hermenêutica não tinha dado muita atenção ao poder que o leitor exerce na construção do entendimento. Com muita frequência se diz que ler é entender, principalmente depois que a teoria da Escola Escocesa deixou a impressão de que todos temos competência para interpretar automaticamente o que lemos. Mas isso não é verdade. Todo leitor traz consigo um conjunto de "pré-conhecimentos", isto é, crenças e ideias que compõem a herança de seus antecedentes e da comunidade que lhe serve de paradigma. Raramente lemos a Bíblia em busca da verdade: o que mais acontece é querermos harmonizá-la com nosso sistema de crenças e ver seu significado sob a perspectiva de nosso sistema teológico preconcebido (cf. o Cap. 16, "Teologia Sistemática"). Mas isso não é de todo ruim. Nossos pré-conhecimentos são nossos amigos, não inimigos. Eles fornecem um conjunto de dados com os quais

podemos construir sentido do que lemos. Por esse ângulo, somos todos intérpretes do tipo "resposta do leitor" [*reader response*]. O problema é que nosso pré-conhecimento facilmente se transforma em preconceito, um conjunto de dados "a priori" que colocam uma forma sobre a Bíblia e obrigam-na a se moldar a noções preconcebidas. Assim, até certo grau, precisamos colocar essas ideias "entre parêntesis" e permitir que o texto aprofunde ou, às vezes, desafie e até mude essas ideias previamente estabelecidas. Na condição de leitores, precisamos nos colocar diante do texto (e permitir que ele se dirija a nós), em vez de ficar por trás dele (forçando-o a ir aonde queremos). As ideias e o repertório do leitor são importantes no estudo das verdades da Bíblia, o que deve, porém, ser usado para estudar o significado e não para criar algum significado que não esteja no texto.

## PREGAÇÃO EXPOSITIVA

Defendo com unhas e dentes a ideia de que o alvo da hermenêutica não é a teologia sistemática, mas o sermão. O verdadeiro propósito das Escrituras não é explicação, mas exposição, não é descrição, mas proclamação. A Palavra de Deus fala a cada geração, e a relação entre significado e significação resume a tarefa da hermenêutica. Não basta recriar o significado original pretendido de determinada passagem. Precisamos elucidar sua significação para os nossos dias. Exposição significa uma mensagem baseada na Bíblia, em geral uma série que conduz a igreja através de um livro como Isaías ou Romanos. Um sermão temático pode ser expositivo, contanto que ele faça a pergunta "o que a Bíblia diz sobre este assunto?", e em seguida conduza a congregação através do que a Palavra de Deus revela sobre o assunto em questão.

Walter Liefeld afirma que uma mensagem expositiva tem integridade hermenêutica (reproduz o texto com fidelidade), coesão (sentido do todo), movimento e direção (observa o propósito ou objetivo de uma passagem) e aplicação (observa a relevância da passagem para hoje) (1984:6-7). Sem cada uma dessas qualidades, um sermão não é verdadeiramente expositivo. Algumas pessoas revelam um falso conceito de exposição como se fosse uma simples explicação do significado de uma passagem. Tais sermões se destacam pela presença de retroprojetores com transparências difíceis de entender e detalhes sobre grego e hebraico. Infelizmente, embora as pessoas saiam impressionadas com a erudição demonstrada, suas vidas não são transformadas, e elas se convencem de que jamais poderão estudar sozinhas a Bíblia, mas precisam sempre voltar a cada domingo para ouvir o "especialista". E com isso estamos de volta à Idade Média! Na verdadeira pregação expositiva, o "horizonte" dos ouvintes deve se fundir com o "horizonte" do texto (cf. a argumentação de Gadamer no Apêndice 1, p. 602-606). O pregador deve se perguntar como o escritor

bíblico aplicaria as verdades teológicas da passagem, se estivesse se dirigindo a uma congregação de hoje.

Haddon Robinson define a pregação expositiva como "a comunicação de um conceito bíblico derivado e transmitido através de um estudo histórico, gramatical e literário de uma passagem em seu contexto, a qual o Espírito Santo aplica primeiramente à pessoa do pregador para então aplicá-la, por meio dele, aos seus ouvintes" (1980:30). É uma excelente definição e toca em várias questões que já discutimos. Pregadores de nossos dias precisam primeiro ter um encontro com o texto em sua situação original e depois com a significação do significado original para si mesmos. Em seguida, devem transmitir essa significação aos ouvintes, que antes devem ser conduzidos ao contexto bíblico e depois à relevância que ele tem para suas necessidades pessoais. Muitas vezes, os pregadores enfatizam demais um lado ou outro, de modo que o sermão se transforma numa exposição árida ou num passatempo dinâmico. Ambas as esferas, o significado original do texto e a significação para nosso contexto, são essenciais na pregação expositiva, que é o verdadeiro objetivo do empreendimento hermenêutico.

## CONCLUSÃO

O processo de interpretação consiste de dez estágios, que serão considerados um a um neste livro (cf. figura 0.2). A pesquisa exegética pode se subdividir em estudo indutivo (pelo qual interagimos diretamente com o texto para tirar nossas conclusões) e estudo dedutivo (pelo qual interagimos com as conclusões de outros estudiosos e reformulamos nossos dados). O estudo indutivo da Bíblia acontece basicamente na organização do livro e dos parágrafos para determinar o desenvolvimento estrutural da mensagem do escritor tanto no nível macro (livro) quanto no nível micro (parágrafo). Disso resulta uma ideia preliminar acerca do significado e do desenvolvimento do pensamento do texto. Isso é importante para que venhamos a interagir com as ferramentas exegéticas (comentários e outras) numa abordagem crítica em vez de passiva, simplesmente repetindo a opinião de terceiros (algo muito comum nos trabalhos acadêmicos).

O estudo dedutivo lida com os estágios 3-6 como aspectos separados, mas interdependentes, da pesquisa exegética. Nessa fase todas as ferramentas devem ser consultadas — gramáticas, léxicos, dicionários, estudos vocabulares, atlas, estudos de contexto histórico, artigos em periódicos, comentários — a fim de aumentar nosso conhecimento básico sobre a passagem e possibilitar o acesso à mensagem mais profunda, além da superfície do texto. A compreensão preliminar derivada do estudo indutivo e a compreensão mais profunda obtida pela pesquisa interagem e se ajustam ao tomarmos as decisões finais sobre a mensagem original pretendida no texto.

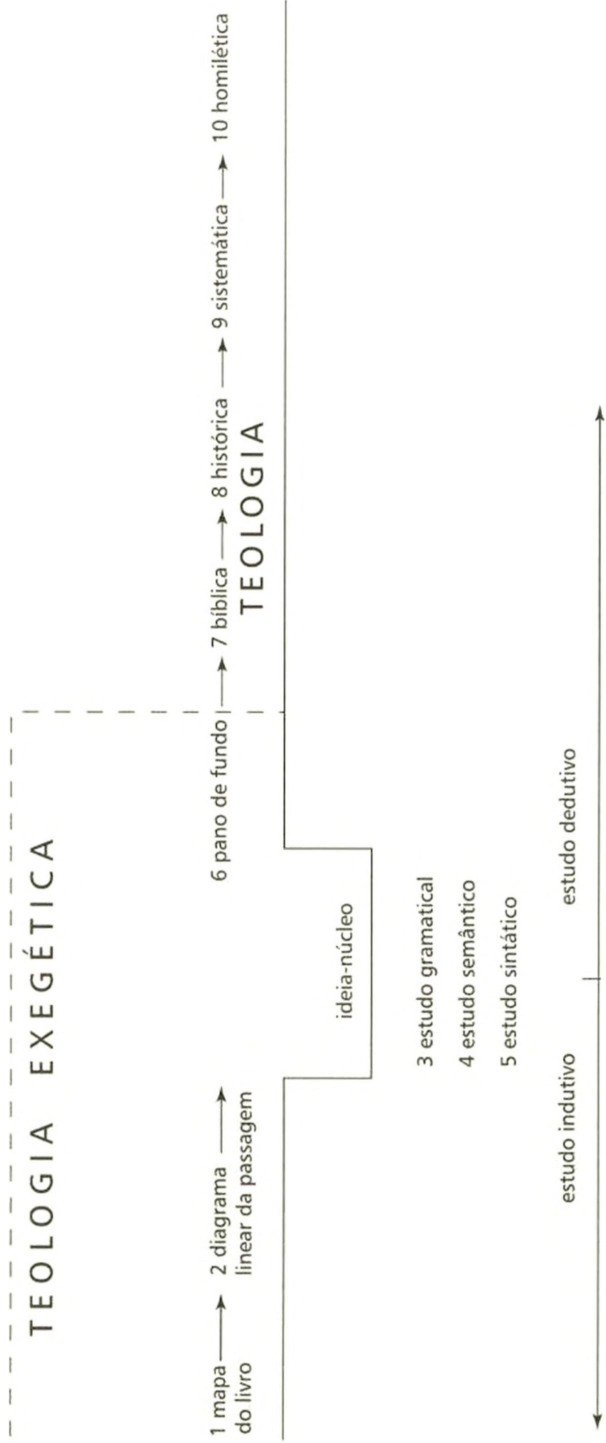



**Figura 0.2. Os dez estágios da interpretação**

Um dos principais propósitos do estudo dedutivo é nos levar para longe do significado contemporâneo que vemos nas palavras símbolos do texto, significado que, por causa de nossa pré-compreensão e de nossas experiências pessoais, não conseguimos evitar de impor em nossa leitura. Nossa luta, então, é retornar para o significado que o autor pretendia transmitir. Não conseguimos fazer isso sem ferramentas exegéticas, pois, sem essa ajuda, pouco saberemos acerca daquele período antigo. Portanto, precisamos usar os recursos indutivos e dedutivos em conjunto, para que possamos compreender o "significado" do texto.

Por fim, a pesquisa teológica ou contextual completa a tarefa interpretativa, levando-nos do significado textual (o que a Bíblia quis dizer) para o significado contextual (o que a Bíblia significa para nós hoje). A "espiral hermenêutica" acontece não apenas no nível do significado original pretendido, mas na medida em que nossa compreensão se movimenta numa espiral ascendente (por meio da interação das pesquisas indutiva e dedutiva) em direção ao significado pretendido da passagem. Ela também acontece no nível da contextualização, conforme nossa aplicação se movimenta numa espiral ascendente (por meio do movimento que parte da teologia bíblica, passa pela teologia sistemática e chega à teologia homilética) em direção a uma compreensão adequada da significação da passagem para a vida cristã hoje. A teologia bíblica reúne as teologias parciais de passagens e livros específicos numa "teologia" arquetípica de Israel e da igreja primitiva (integrando assim os dois Testamentos). A teologia histórica estuda a forma como, ao longo da história, a igreja tem contextualizado a teologia bíblica para atender seus desafios e necessidades nos vários estágios da história de seu desenvolvimento. A teologia sistemática recontextualiza a teologia bíblica a fim de se dirigir aos problemas atuais e resumir a verdade teológica para a geração de hoje. Por último, a teologia homilética (assim chamada para destacar o fato de que a preparação de um sermão faz parte da tarefa hermenêutica) aplica os resultados de cada um desses passos às necessidades práticas dos cristãos de hoje.

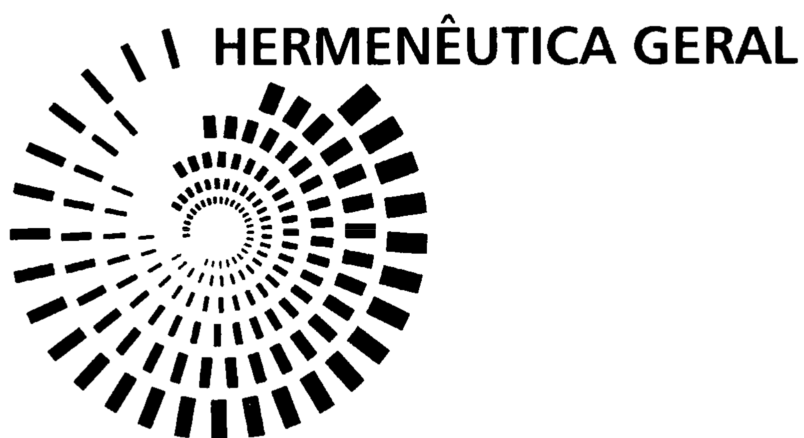
A figura 0.2 é uma adaptação constituída a partir do estudo do processo da tradução feito por Eugene Nida e Charles Taber (1974). A teoria tem por base o pensamento de que a comunicação transcultural de ideias nunca é um *continuum* em linha reta, pois não existem duas línguas ou culturas que estejam tão vinculadas assim. Uma abordagem "literal" ou unitária sempre leva a uma comunicação equivocada. Em vez disso, cada unidade de comunicação precisa se dividir em "ideias centrais", ou declarações básicas, e depois ser reformulada segundo as linhas das expressões idiomáticas correspondentes e dos modelos de pensamento da cultura receptora. É uma necessidade não apenas no nível básico da tradução, mas também no nível mais amplo da interpretação como um todo. É o aspecto exegético (gramática, semântica, sintaxe)

que traz à tona as ideias centrais, e é o processo de contextualização que as reformula, de modo que elas possam falar com a mesma força na cultura de hoje.

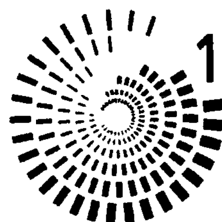
Os leitores notarão que não inseri a discussão sobre gêneros da Bíblia no final do livro (muitos textos de hermenêutica procedem assim, como "hermenêutica especial"), mas depois da apresentação dos princípios gerais da hermenêutica. Uma vez que os gêneros se ocupam principalmente com "o que isso significa" (o significado original pretendido pelo texto), a discussão pertence logicamente àquele ponto. Acima de tudo, cada gênero nos proporciona um "estudo de caso", reaplicando os princípios exegéticos a cada tipo isolado de literatura bíblica.

PARTE 1

# HERMENÊUTICA GERAL



# CONTEXTO




O primeiro estágio de um estudo sério da Bíblia é olhar para o contexto mais amplo dentro do qual uma passagem se encontra. Se não conseguirmos entender o todo antes de tentar dissecar as partes, a interpretação estará ameaçada desde o início. Fora do contexto, as declarações simplesmente não têm significado. Se eu disser: "Entregue tudo que você tem", você iria indagar com toda justiça: "Como assim?" e "como faço isso?". Sem conhecer uma situação que dê conteúdo à ordem que dei, ela fica sem significado. Na Bíblia, o contexto é o que fornece a situação subjacente ao texto. O fato é que não há significado fora do contexto, mas apenas vários significados possíveis. Suponha que alguém diga em voz alta a palavra "certo". Se você ouvir apenas a palavra, o que ela quer dizer? Pode ser que a pessoa que fala esteja dizendo que algo está livre de erros ("o professor disse que o resultado do exercício de matemática do aluno estava *certo*"). Ou pode ser que "certo" signifique algo combinado entre duas pessoas ("ficou *certo* entre nós que levaríamos só duas malas"). Outro significado possível é "estar convencido" ("estou *certo* de que ele é o responsável por aquela confusão"). Sem um contexto, as três alternativas são possíveis.

Devem-se observar duas áreas quando começamos um estudo da Bíblia: o contexto histórico e o contexto lógico. Dentro da primeira categoria, estudamos algumas introduções ao livro bíblico em questão para determinar a qual situação o livro foi dirigido. Dentro da segunda categoria, usamos uma abordagem indutiva para compor como o pensamento se desenvolve no livro. Ambos os aspectos são necessários antes de começar uma análise detalhada de uma passagem. Os contextos histórico e lógico fornecem o alicerce sobre o qual construímos o significado mais profundo da passagem. Sem um bom alicerce, o edifício da interpretação está fadado a ruir.

## CONTEXTO HISTÓRICO

Diversas fontes podem nos fornecer informações sobre o pano de fundo histórico de um livro. Talvez a melhor fonte sejam as introduções aos livros presentes nos bons

comentários bíblicos. Muitos deles contêm resumos bem detalhados e atualizados. É importante consultarmos fontes mais recentes que contenham pesquisas mais avançadas, tendo em vista a profusão de informações descobertas nas últimas décadas. As obras mais antigas não trazem dados sobre as interessantes descobertas arqueológicas, nem sobre as teorias que advêm da recente aplicação de conhecimentos sobre os antecedentes de um livro da Bíblia. As introduções ao Antigo e Novo Testamento também representam uma enorme ajuda, pois, comparadas aos comentários, elas interagem mais amplamente com os dados disponíveis. Uma terceira fonte são os dicionários e enciclopédias, que trazem artigos não apenas sobre livros, mas também sobre autores bíblicos, além de tratar de questões como tema e antecedentes. As obras sobre arqueologia e um bom atlas permitem que compreendamos a topografia vinculada a um livro. Em livros como Josué e Juízes, que são narrativas históricas por excelência, essa medida é essencial. Obras de teologia do Antigo ou Novo Testamento (como a de I. Howard Marshall) sempre nos auxiliam na descoberta da teologia de livros específicos. Por último, livros que tratam dos usos e costumes e da cultura do período bíblico em questão são fontes de valor incalculável para a compreensão dos antecedentes históricos vinculados a determinadas ênfases do texto.

Trata-se do estágio em que nos valemos de fontes secundárias para ter informações preliminares na interpretação de um texto. (Elas também serão usadas quando começarmos o estudo exegético.) Os dados que colhemos dessas fontes não são verdades definitivas, mas funcionam como um traçado, uma planta do edifício de interpretação. Quando ele estiver sendo realmente construído, poderemos modificar esses dados. São ideias defendidas por terceiros, mas muitas poderão ser alteradas depois de nosso estudo detalhado. O valor dessa leitura preliminar é que ela nos tira da perspectiva do século 21 e nos dá consciência da situação subjacente ao texto. Precisamos levar em conta vários aspectos aqui:

1. Em certo sentido, a *autoria* é mais importante para a pesquisa histórico-crítica do que para a exegese histórico-gramatical. Mas esse aspecto ainda nos ajuda a situar o texto historicamente. Por exemplo, ao estudar os profetas menores, precisamos saber quando e a quem Amós ou Zacarias ministraram, de modo que estejamos atentos à situação subjacente as suas declarações reais.
2. A *data* em que um texto foi escrito também nos dá um conjunto de ferramentas interpretativas para chegar ao significado de um texto. Daniel, por exemplo, teria outro significado se tivesse sido escrito no período dos macabeus. Tiago seria interpretado de outra forma se tivesse sido escrito

para uma comunidade da diáspora no ano 110 d.C. (conforme a teoria de Dibelius). Em ambos os casos, eu defenderia a visão tradicional, e isso faz diferença na minha abordagem do texto.

3. As pessoas a quem o texto é *dirigido* têm um importante papel na descoberta do significado de uma passagem. Suas circunstâncias determinam o conteúdo do livro. A situação subjacente aos livros proféticos (como o estado em que se encontrava a nação de Israel nos dias de Isaías) é fundamental para a compreensão da mensagem desses textos. Faz diferença saber se Hebreus foi dirigido a uma igreja de gentios, de judeus, ou se de ambos os grupos. O fato é que a última alternativa parece ser a mais provável, embora o problema tratado pela epístola fosse judaico.
4. O *propósito* e os *temas* são provavelmente os aspectos mais importantes como auxílio à interpretação. Não devemos estudar passagem alguma sem um conhecimento básico dos problemas e da situação tratados no livro e dos temas com os quais o autor aborda esses problemas. Não faz muito tempo que os comentários começaram a discutir a teologia bíblica de livros específicos. Isso representa uma enorme ajuda na interpretação. Quando observamos a perspectiva mais ampla de um livro, fica mais fácil interpretar corretamente as particularidades de certas afirmações.

As informações que colhemos das fontes tornam-se um filtro através do qual os trechos específicos podem passar. Esses dados preliminares ficam sujeitos a ajustes posteriores no estágio da exegese detalhada ou do estudo de um trecho. O objetivo aqui é restringir as leis de interpretação, de modo que possamos fazer as perguntas adequadas, que nos obrigariam a voltar ao tempo e à cultura do autor, bem como e à situação subjacente ao texto. Assim, teremos mais controle contra a tendência de fazer uma leitura da linguagem do primeiro século a partir de significados do século 21.

## CONTEXTO LÓGICO

O contexto lógico é o fator mais básico da interpretação. Costumo dizer aos meus alunos que, se alguém estiver cochilando e não ouvir a pergunta que fiz, essa pessoa terá cinquenta por cento de chance de acertar se responder "contexto". O termo em si abrange um amplo conjunto de influências sobre um texto. Isso pode ser bem representado num diagrama de círculos concêntricos que se expandem para fora a partir da própria passagem (cf. figura 1.1).

A influência sobre o significado da passagem aumenta à medida que nos aproximamos do centro. Por exemplo, o gênero detecta o tipo de literatura e ajuda o intérprete

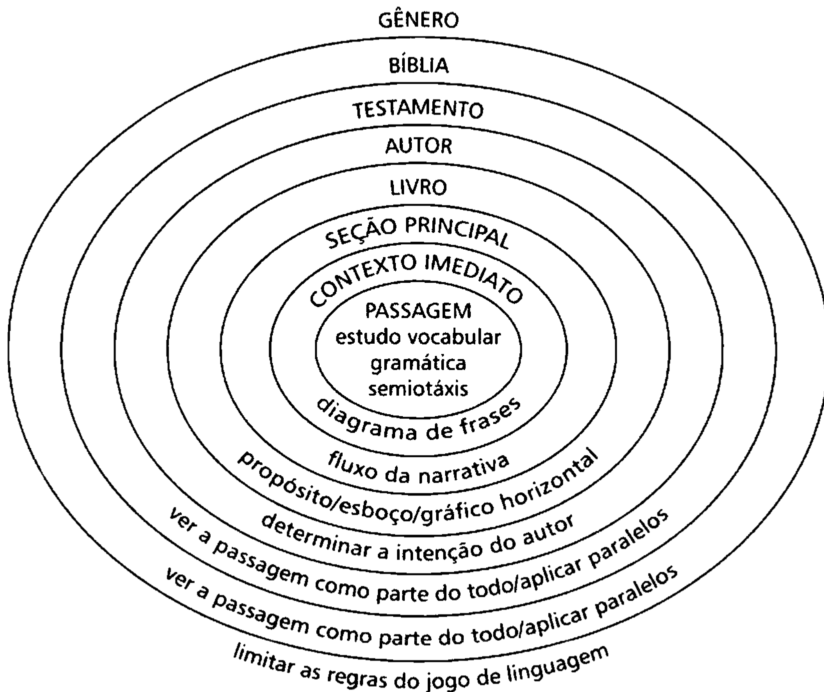



**Figura 1.1. O contexto lógico**

a encontrar textos paralelos, mas a influência desses textos sobre a passagem não é tão grande quanto a influência do restante das Escrituras. A título de ilustração, podemos descobrir que o Apocalipse pertence ao gênero apocalíptico, mas, mesmo que os textos apocalípticos do período intertestamentário e helenístico forneçam paralelos importantes, a maior parte dos símbolos foi extraída do Antigo Testamento. No outro lado da balança, o contexto imediato tem a última palavra nas decisões sobre o significado de um termo ou conceito. Não é possível garantir que Paulo use o mesmo termo da mesma forma tanto em Filipenses 1 quanto em Filipenses 2. Não é assim que funciona a linguagem, pois cada palavra tem muitos significados, e o significado que um autor lhe dá depende do contexto do momento e não tanto do uso da mesma palavra em contextos anteriores. Um bom exemplo disso é o uso de *aphiēmi* em João 14.27, "*Deixo*-vos a paz", e em 16.28, "*deixo* o mundo e vou para o Pai". Dificilmente interpretaríamos uma ocorrência do verbo com base em outra passagem, pois a ideia é exatamente de oposição. No primeiro caso, Jesus dá algo a seus discípulos, mas no segundo ele tira algo deles (tira a si mesmo!). Muito menos veríamos no termo o seu uso comum (como em 1Jo 1.9), com o significado de "perdão". As outras

passagens nos ajudam a determinar o campo semântico (as várias coisas que a palavra pode significar), mas apenas o contexto imediato pode restringir as possibilidades para chegar a seu verdadeiro significado.

A figura 1.1 também se refere aos capítulos posteriores deste livro. Há dois aspectos incluídos no que geralmente é chamado "estudo bíblico indutivo", a saber, o mapeamento do livro e o diagrama do parágrafo. Um método indutivo normalmente significa um estudo intensivo e pessoal de um texto, sem a ajuda de outras ferramentas de estudo como, por exemplo, comentários. Assim, posso sair do texto e tirar minhas próprias conclusões sobre o significado, em vez de me valer das conclusões de terceiros para compreendê-lo. Essa medida de controle é essencial e me protege de ser excessivamente influenciado por comentários e outras fontes ao estudar o texto com mais profundidade. Primeiro é necessário que eu forme minhas próprias opiniões antes de interagir com as conclusões de terceiros. Caso contrário, eu estaria apenas repetindo as ideias dos outros. O material das introduções me aproxima da situação subjacente à passagem bíblica, e meu estudo indutivo me fornece dados preliminares com os quais posso avaliar criticamente os comentários (é importante frisar "preliminares", porque o estudo com as ferramentas irá aprofundar e muitas vezes corrigir minha decisão original).[1]

### *1. Estudo do todo: mapa de um livro*

Nos últimos trinta anos, a crítica literária prestou um serviço de valor inestimável à erudição bíblica. Os comentários incentivaram uma abordagem desequilibrada devido a uma ênfase exagerada nos estudos vocabulares, que foram se enfileirando com pouca ou nenhuma coesão. Mas os críticos literários chamaram a atenção para o fato de que as partes não têm significado separadas do todo. Apenas quando a mensagem da passagem toda é considerada é que as partes podem ser estudadas em busca de pormenores da mensagem central. Na realidade, o processo hermenêutico pode ser assim resumido: primeiro, traçamos o mapa de um livro como um todo e analisamos o fluxo de pensamento nessa apresentação preliminar; em seguida, fazemos um estudo intensivo de cada uma das partes para detectar os detalhes da argumentação; por fim, retrabalhamos a sequência de pensamentos do todo em sua relação com as

[1] Em alguns casos, o delineamento do contexto histórico pode primeiro destruir o propósito do contexto lógico ou indutivamente derivado, já que ele submerge o estudioso dentro das ideias de um outro povo. A chave é reservar essa informação na fase preliminar em vez de assumir sua validade. O objetivo dessa abordagem é lembrar o estudante, desde o começo, da situação antiga que está por trás do livro, e assegurar que ele sempre busque o significado original intencionado, e não a significação da passagem a partir apenas de uma perspectiva atual.

partes. Começamos com o livro inteiro, passamos para as divisões principais, depois para os parágrafos e, por fim, para frases específicas.

No clássico *Como ler um livro*, Mortimer Adler e Charles van Doren discutem quatro níveis de leitura: (1) leitura elementar, que se concentra na identidade de termos e frases específicas; (2) leitura de inspeção, pela qual se lê rapidamente um livro para conhecer sua estrutura básica e principais ideias; (3) leitura analítica, pela qual se estuda o livro com profundidade para entender o máximo possível de sua mensagem; e (4) leitura sintópica ou comparativa, pela qual se compara a mensagem com outros livros de natureza semelhante para chegar a uma análise detalhada e original do assunto (1972:16-20). Os dois primeiros níveis são indutivos, e os outros se voltam para a pesquisa e envolvem literatura secundária (interpretações que terceiros fazem do livro ou do assunto) e literatura primária (o próprio texto).

O objetivo desta seção é considerar duas formas da leitura de inspeção tratadas por Adler e Van Doren (1972:32-44). A primeira forma é uma pré-leitura com o objetivo de examinar as seções introdutórias (prefácio, sumário, índice); em seguida, vem uma leitura rápida de capítulos e parágrafos importantes para assimilar a evolução básica das ideias e o argumento geral da obra. Em um livro da Bíblia, esse procedimento se aplica à introdução e às perícopes (no caso de uma Bíblia de estudo), além do exame de capítulos específicos (como Rm 1; 3; 6; 9; 12). A segunda forma é uma leitura superficial de todo o livro, sem pausas para pensar em parágrafos específicos ou conceitos difíceis. Isso nos permite registrar e entender as principais ideias antes de nos lançar aos detalhes específicos.

Gostaria de expandir essa leitura de inspeção acrescentando-lhe a observação do desenvolvimento estrutural e chamar esse método de "mapeamento do livro" (Osborne e Woodward 1979:29-32). Neste ponto é essencial o uso de uma boa Bíblia em que os versículos estejam dispostos em parágrafos. Devemos nos lembrar de que a divisão em versículos e capítulos nunca foi objeto da inspiração. O fato é que a Bíblia não tinha versículos antes de 1551, quando um editor parisiense chamado Stephanus dividiu a Bíblia em versículos. Foi um trabalho que levou seis meses, período em que divulgava sua mais recente versão grega. Conta-nos a tradição que Stephanus realizava esse trabalho enquanto cavalgava, e as divisões foram resultado dos solavancos de sua pena enquanto o cavalo chacoalhava! Acontece que a versão de Stephanus ganhou tanta popularidade, que ninguém se atreveu a modificá-la, e suas divisões permanecem até os dias de hoje. Embora a divisão em versículos e capítulos esteja longe da perfeição, as pessoas tendem hoje a pressupor que as decisões de Stephanus foram acertadas, e interpretam versículos e capítulos fora do contexto que os cerca. Portanto, jamais devemos nos basear em divisões de versículos na busca do

significado de um texto. O parágrafo é a chave para a sequência de pensamento nos livros bíblicos.[2]

Descobri nos cursos de estudo bíblico que realizo nas igrejas que a coisa mais difícil para o iniciante é aprender a correr os olhos pelos parágrafos e resumir o pensamento principal. As pessoas mergulham nos detalhes e parecem nunca subir à tona para respirar. Nesta fase, precisamos de um panorama, e o aluno deve tentar ler o parágrafo em poucos minutos (numa leitura bem dinâmica) para, em seguida, resumir com seis a oito palavras cada parágrafo lido. Quando lemos o parágrafo de modo muito detalhado, o resumo geralmente reflete apenas as frases que se encontram no início e não no parágrafo como um todo. Esse é um erro que pode distorcer os resultados do estudo inteiro. Assim, tente resumir *todo* o parágrafo. Nas figuras 1.2 e 1.3, uso Jonas e Filipenses como exemplos para demonstrar como o processo funciona em ambos os Testamentos.[3]

No mapeamento do livro de Jonas, condensa-se um parágrafo por vez e, ao ler os resumos, ganhamos uma percepção bem real do fluxo do pensamento. Ademais, olhando através do mapa, os contornos básicos do livro sobressaem. Por exemplo, podemos ver com facilidade que o capítulo três apresenta os resultados do propósito original do capitulo um, a saber, a missão em Nínive e o arrependimento do povo. Assim, há duas seções paralelas, os capítulos 1 e 3 e os capítulos 2 e 4. Além disso, a ênfase está na última dupla de capítulos, de modo que o livro não trata exatamente de uma missão, mas das atitudes de Jonas (e de Israel) diante de Deus e dos homens pelos quais o Senhor demonstra compaixão. O capítulo 4 contém a verdadeira "moral da história", uma lição sobre a compaixão divina.

Se rotulássemos o capítulo quatro como "A ira de Jonas" ou "A ira é contestada", deixaríamos de fora o pensamento essencial de que Jonas aprendeu o significado do perdão divino. Portanto, cada título deve abarcar a essência do parágrafo. Entretanto, precisamos também nos lembrar de que isso tudo é uma visão panorâmica preliminar, sujeita a ajustes e correções, se a exegese detalhada assim o permitir. Esse tipo de visão geral de um livro do tamanho de Jonas ou Filipenses deve exigir entre 40 e 45 minutos.[4]

Devemos agora ir mais fundo nesse processo e analisar os estágios do mapeamento do livro.

---

[2] Estou consciente, é claro, de que as divisões em parágrafo diferem amplamente de versão para versão. No entanto, para os propósitos deste método preliminar, tais decisões podem esperar pelo estágio mais profundo da exegese. Aqui queremos apenas mapear o desenvolvimento estrutural básico do livro como um todo.

[3] Aqui estou adaptando o esquema apresentado em Osborne e Woodward 1979:29.

[4] É claro que o estudante no começo levará muito mais tempo, enquanto que o experiente dispensará menos tempo. O tempo aqui mencionado se refere a um nível mediano.

| Cap. 1 | Cap. 2 | Cap. 3 | Cap. 4 |
|---|---|---|---|
| 1-3 Ordem para pregar; rebeldia e fuga<br>4-12 A tempestade, o medo dos marinheiros<br>13-16 Os marinheiros obedecem, lançam Jonas ao mar<br>17 O grande peixe | 1-5 Oração: a aflição de Jonas<br>6-9 Oração: a fé de Jonas<br>10 Jonas é expelido pelo peixe | 1-3a Repetição da ordem; Jonas obedece<br>3b-9 Pregação e arrependimento de Nínive<br>10 O perdão de Deus | 1-4 Jonas se queixa; Deus questiona<br>5-8 Primeira lição de Deus: a planta seca<br>9-11 Segunda lição de Deus: a compaixão divina |

**Figura 1.2. Mapa de Jonas**

*Primeiro passo.* A maneira mais eficiente de fazer uma leitura rápida dos parágrafos é com uma caneta em mãos. Tento resumir à medida que leio. Isso me ajuda muito a manter a concentração. O maior problema numa leitura rápida (ou, no caso, numa leitura com mais atenção) é a mente distraída. Muitas vezes percebo que, depois de ler um parágrafo, minha mente se distrai pensando num problema ou na agenda do dia, e então sou obrigado a repetir o processo (de vez em quando, várias vezes!). Se vou escrevendo à medida que leio, frisando as primeiras impressões, consigo me concentrar bem melhor. Além disso, tento captar a evolução das ideias numa seção (por exemplo, na série de advertências em Fp 4.4-7; cf. figura 1.3), sempre que não for possível fazer um único resumo. Escrever enquanto leio rapidamente é algo que me ajuda muito. O valor desse procedimento é que o gráfico se transforma num mapa no qual se traça o fluxo do livro inteiro. Mais tarde, ao estudar com mais profundidade passagens específicas, posso, numa passada de olhos, determinar o andamento das ideias em volta da declaração com a qual estou lidando.

*Segundo passo.* Depois de mapear o livro num gráfico, é hora de voltar e procurar pensamentos que acusem um padrão no andamento dos parágrafos. Precisamos procurar as *interrupções de pensamento* entre parágrafos e marcá-las com uma linha (cf. fig. 1.3). Os parágrafos com dados semelhantes formam as divisões principais do livro e garantem resultados de grande precisão. Algumas interrupções de pensamento são facilmente detectáveis, a exemplo do que faz Paulo, que começa com comentários pessoais (Fp 1.12-26), passa para a situação dos filipenses (1.27-28) e, mais adiante, muda de assunto e faz sua recomendação de Timóteo e Epafrodito (2.19-30). Há também mudanças que não se detectam com tanta facilidade, como a

| Cap. 1 | Cap. 2 | Cap. 3 | Cap. 4 |
|---|---|---|---|
| 1-2 Saudações<br>3-8 Gratidão pela comunhão e generosidade<br>9-11 Oração por amor e discernimento deles<br>12-14 Sua prisão faz o evangelho avançar<br>15-18a Alegra-se quando seus opositores pregam<br>18b-26 Libertado ou executado, ele se alegrará<br>27-30 Unidade apesar da perseguição | 1-4 Unidade e humildade em vez de exaltação<br>5-11 O exemplo de humilhação e a exaltação de Cristo<br>12-13 Responsabilidade e capacitação de Deus<br>14-18 Testemunho e não queixas e discórdias<br>19-24 Timóteo elogiado por seu interesse genuíno<br>25-30 Epafrodito elogiado por arriscar a vida | 1-4a Advertência contra judaizantes<br>4b-6 As credenciais de Paulo são superiores<br>7-11 Perder tudo para ganhar Cristo<br>12-14 Querendo mais de Cristo<br>15-16 Chamado à atenção<br>17-21 Contraste entre mestres falsos e verdadeiros | 1 Permanecer firme<br>2-3 Apelo à harmonia<br>4-7 Advertências sobre alegria e equilíbrio, oração pelas ansiedades<br>8-9 Pensar e fazer o que é certo<br>10-13 Alegria e satisfação com a generosidade deles e com a provisão de Cristo<br>14-19 Mais sobre alegria e satisfação<br>20-23 Doxologia e saudações finais |

**Figura 1.3. Mapa de Filipenses**

discreta passagem do trecho sobre humildade e humilhação (2.1-11) para as advertências (2.12-18), ou mesmo na maneira como Filipenses 4.1 vem posicionado com 3.17-21 e não com 4.2-9. Com relação ao último exemplo, o leitor poderá apenas arriscar um palpite nesta fase do estudo e deverá aguardar as explicações posteriores que surgem quando se faz uma exegese pormenorizada do livro.

É por isso que incluo aqui tanto Jonas quanto Filipenses. Jonas é um dos poucos livros da Bíblia cujo esboço coincide com as divisões de capítulos e pode nos proporcionar um exemplo relativamente simples. A única pendência em Jonas é se 1.17 marca a conclusão do capítulo 1 ou a introdução ao capítulo 2. Filipenses é bem mais complexo e exige raciocínio mais cuidadoso. É um caso de material didático e não uma narrativa ou história (como Jonas). Assim, as interrupções são mais intermitentes (por exemplo, entre 2.25-30 e 3.1-6), e não é tão fácil perceber a evolução do livro como um todo. Todavia, em ambos os casos, esse processo ajudará a pessoa que estuda a compreender a evolução das ideias de todo o livro.

Outra dificuldade é como proceder para se observar as principais interrupções que criam um padrão ou modelos em que se percebem repetições ou evoluções.

Apesar de haver uma considerável organização em todas as passagens bíblicas, nem sempre é fácil detectar um padrão de pensamento. Douglas Stuart afirma: "Tente detectar os padrões, procurando principalmente aspectos importantes como desenvolvimentos, retomadas, frases únicas, palavras centrais, paralelismos, quiasmos, inclusões e outros padrões que denunciam repetição ou evolução. O segredo dos padrões encontra-se muitas vezes na *repetição* e na *evolução*" (1980:36). Walter Kaiser fornece mais detalhes e relaciona oito "pistas" que ajudam a descobrir essas "costuras" entre as unidades de pensamento (1981:71-72):

1. Termos, frases, orações ou períodos podem servir de título para introdução de cada parte ou como colofão que encerra uma seção específica.
2. Muitas vezes há pistas gramaticais como conjunções de transição ou advérbios; por exemplo, "então, portanto, mas, todavia, enquanto isso" e palavras gregas como *oun, de, kai, tote, dio.*
3. Perguntas retóricas podem sinalizar a passagem para um novo tema e outra seção. Também é possível haver uma série dessas perguntas conduzindo o argumento ou plano de toda a seção.
4. Mudanças de tempo, lugar ou ambiente são um recurso comum, principalmente em contextos de narrativa, e indicam um novo tema e uma nova seção.
5. O uso deliberado do vocativo revela mudança de atenção de um grupo para outro e constitui um dos recursos mais importantes. Aparece muito na literatura epistolar.
6. Mudanças no tempo, modo ou aspecto do verbo, talvez incluindo mudança no sujeito ou objeto, podem ser outra pista de que se inicia uma nova seção.
7. Repetição de palavras-chave, proposições ou conceitos também pode ser sinal dos limites de uma seção.
8. Em poucos casos, o tema de cada seção será anunciado como título. Nesses casos incomuns, o intérprete precisa apenas ter certeza de que o conteúdo da seção foi examinado sob a perspectiva do propósito declarado pelo autor.

Esses tipos básicos de interrupção nos auxiliarão quando fizermos a leitura rápida dos parágrafos e resumirmos o conteúdo. Tendo consciência das possibilidades, muitas vezes conseguimos detectar uma interrupção do pensamento até mesmo durante o mapeamento do livro. Essas interrupções serão de importância ainda maior quando começarmos a exegese mais pormenorizada.

*Terceiro passo.* O último passo é subdividir as seções em unidades maiores usando linhas duplas. Isso será muito útil em livros didáticos como Filipenses. É o mesmo

processo do estágio anterior, mas envolve unidades de pensamento maiores que os parágrafos, e a base são os resultados do segundo estágio.

Todavia, esse método não funciona com Salmos e Provérbios (funciona com salmos isolados, mas não com a coleção como um todo). Muitos já tentaram classificar os salmos de várias maneiras, mas o melhor é o padrão de organização por tópicos. O mesmo se aplica a Provérbios: os trechos que tiverem desenvolvimento linear (tais como Pv 1—9 ou 31) poderão ser mapeados, mas não é possível de maneira alguma estudar a coleção de provérbios como um todo integrado (cf. os capítulos 8 e 9 deste livro).

Além disso, é válido perguntar se o método funciona com livros muito longos como Isaías e Jeremias. Apesar de mais difícil nesses casos, acredito piamente que o método é bem útil. E ilustro isso com um livro não apenas longo, mas também uma das mais difíceis partes da Bíblia, o livro do Apocalipse. Em vez de ocupar este espaço com um mapa completo (mas recomendo ao leitor que o faça), avaliarei as implicações estruturais (segundo e terceiro passos). Ao procurar padrões no texto, torna-se óbvio que Apocalipse está organizado de modo cíclico ao longo de linhas espaciais. Uma leitura cuidadosa mostrará que os eventos de Apocalipse 1, 4—5, 7, (10), 14—15 e 19.1-10 acontecem no céu, ao passo que Apocalipse 2—3, 6, 8—9, 11—13 e 16—18 acontecem na terra. A parte final (19.11—22.2) faz a ligação entre o céu e a terra. Ainda dentro desse padrão que se alterna, as cenas no céu são dominadas por louvor e adoração, mas as cenas na terra são cada vez mais caracterizadas pelo caos, por agonia e pelo juízo divino. A melhor prova desse padrão é a relação entre os selos, trombetas e taças. Se usarmos um gráfico indutivo, veremos que o padrão organizacional é o mesmo. Portanto, selos, trombetas e taças estão organizados em ciclos e se caracterizam por uma intensificação gradual do julgamento e da condenação (em Ap 6.8, um quarto da terra é atingido; em 7.7-8, um terço; e em 16.3-4, a terra inteira). O contraste entre os cenários do céu e os da terra aponta para o tema unificador do livro, a soberania divina (dimensão vertical), e conduz à dimensão horizontal, que convida a igreja a confiar em Deus, apesar dos sofrimentos presentes e do futuro.[5]

Preciso destacar outra vez que esse esboço é preliminar e não definitivo. Representa o olhar do leitor e não necessariamente do autor original (que será estudado

[5] No verão de 1983, proferi um curso de doutorado em ministério sobre o livro do Apocalipse. Na assistência, pastores e líderes denominacionais de muito diferentes crenças, representando posições dispensacionalistas, pré-milenistas históricas e amilenistas. Enfrentei o curso com muito medo, me questionando se a química do grupo não causaria uma explosão. Ao contrário, descobrimos uma área comum de entendimento no preciso nível do tema teológico. Apesar de nossas discordâncias hermenêuticas e de perspectivas, poderíamos nos unir no nível do significado teológico. Foi uma das experiências mais satisfatórias que obtive no ensino!

mais tarde). Precisamos reconhecer a facilidade com a qual nossos pressupostos afetam nossa visão do texto. O leitor tem um papel fundamental no processo indutivo, mas outros estudos mais profundos serão necessários para se chegar ao que o autor pretendia. Entretanto, o método indutivo ainda é inestimável para dar perspectiva ao processo de interpretação.

### *2. Estudo das partes: diagrama do parágrafo*

Quando tentamos mapear a unidade menor (o parágrafo) de modo semelhante ao que fizemos com a unidade maior (o livro), um gráfico vertical é melhor do que o horizontal usado anteriormente, uma vez que a unidade de estudo é menor. Para esse tipo de estudo, recomendo versões que optam por traduções mais literais (Almeida Revista e Corrigida, por exemplo), caso o leitor não conheça as línguas originais. Embora não sejam tão fluentes quanto outras, sua literalidade as coloca mais próximas da estrutura do grego ou do hebraico. Assim, o aluno consegue enxergar mais

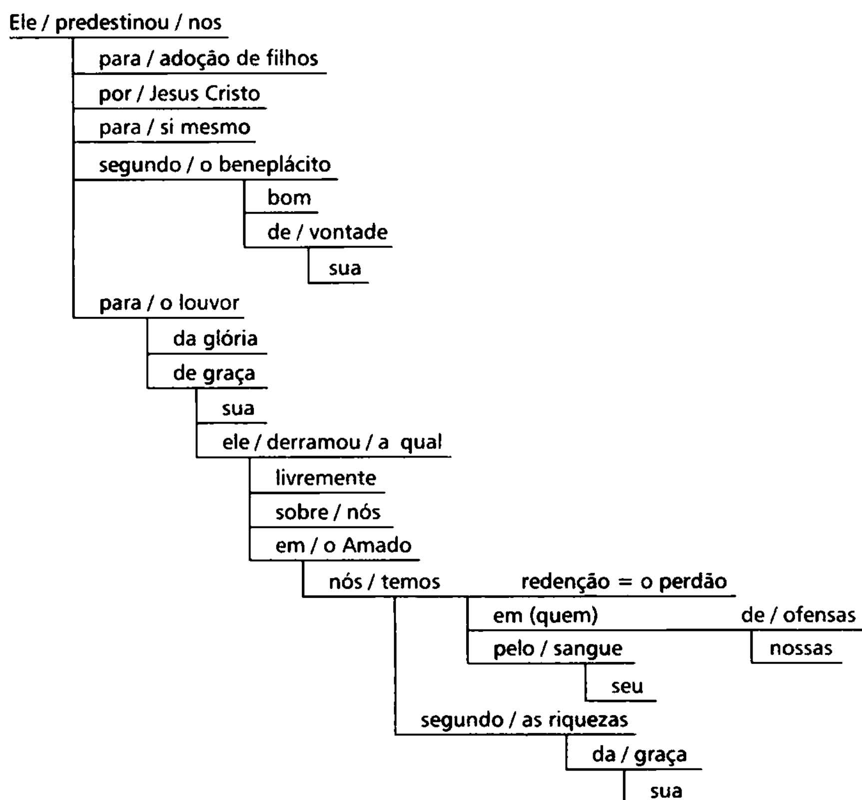



**Figura 1.4. Diagrama gramatical de Efésios 1.5-7**

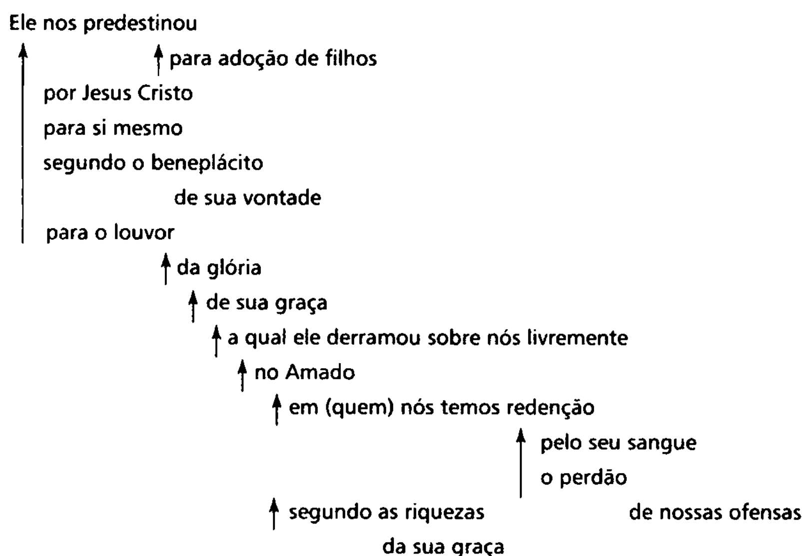



**Figura 1.5. Diagrama de fluxo de frases de Efésios 1.5-7**

de perto os padrões originais dos autores bíblicos. Há vários modelos possíveis de diagramas de parágrafos (usaremos Ef 1.5-7 como base). Muitos cursos de exegese do grego usam procedimentos bem complicados (cf. figura 1.4), em que cada termo é posicionado debaixo da palavra que ele modifica, e a relação é então explicada (cf. Grassmick). Gordon Fee (1983:60-76) sugere um diagrama baseado no fluxo de frases (fig. 1.5) semelhante ao método do gráfico gramatical, porém menos complicado. Os dois colocam o sujeito, o predicado e o objeto no canto superior esquerdo da página e recuam os termos subordinados debaixo das palavras ou frases que eles modificam. Fee sugere anotações que expliquem as decisões gramaticais e um código de cores para as palavras e temas que se repetem. Mas boa parte disso é tarefa de um estudo dedutivo mais detalhado que pode ser feito numa fase posterior da análise.

Prefiro o diagrama de blocos, que é mais simples (fig. 1.6), em vez dos diagramas de palavras ou frases (figs. 1.4 e 1.5), pois ele funciona no nível das orações e proporciona um melhor panorama.[6] Os outros dois métodos fazem diagramas de

[6] Além das orações, eu destacaria as frases preposicionais ou participiais importantes. Tenho dois critérios para decidir se devo ou não recortar uma frase: (1) É importante o suficiente para ser um dos subtítulos do esquema de meu sermão? (2) É longa e complicada? Ambos os critérios fazem essas duas frases preposicionais serem merecedoras de destaque.

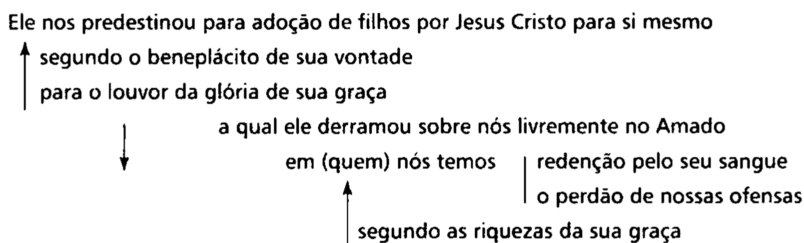



**Figura 1.6. Diagrama linear ou de blocos de Efésios 1.5-7**

cada palavra ou frase, ao passo que o método de blocos mapeia somente as orações principais ou subordinadas (ou frases longas). Estes são blocos maiores do discurso, e desse modo os três diagramas funcionam em níveis cada vez mais amplos: palavra, frase e oração. O método dos blocos tem algumas desvantagens. Por exemplo, ele não traz tantos detalhes quanto os outros. Mas há três vantagens que compensam esse ponto fraco: (1) ele é mais simples e toma menos tempo, fazendo com que o pastor ou leigo com pouco tempo disponível fique incentivado a usá-lo;[7] (2) a maioria das outras relações (tais como adjetivos, substantivos modificadores, advérbios ou locuções prepositivas que modificam verbos) fica bem visível na estrutura das orações; (3) o propósito do diagrama de frases é visualizar da forma mais simples possível o fluxo de ideias de um parágrafo, e não tanto decidir detalhes gramaticais. Os outros dois métodos introduzem muita complexidade visual e não conseguem realizar direito esses três itens. Os detalhes da gramática ficam mais evidentes durante o estudo exegético (Caps. 2 a 4), mas, nessa fase inicial, tantos detalhes assim mais atrapalham do que ajudam. O melhor momento para a gramática é num estágio posterior do processo. Acrescente-se que, no estágio da exegese, os diagramas não são tão importantes, pois o objetivo ali é esclarecer detalhes dentro das frases, e não visualizar o fluxo das ideias. Portanto, o diagrama de frases atenderá melhor nosso propósito em comparação com o diagrama gramatical cheio de detalhes.

A primeira coisa a ser feita no diagrama de frases é detectar as orações principais e as orações subordinadas. É espantoso como tão pouco desse procedimento é feito

[7] Quando converso com pastores que não usam mais o grego no púlpito, muitos me explicam que o tempo é o problema crucial para esse abandono. Os professores de exegese são muito idealistas, transmitindo a seus alunos muitos passos demorados a fim de se obter resultados práticos do grego. Uma das principais fontes de desânimo é a representação gráfica. O pastor em geral dispõe de sete a dez horas (no caso de consumir vinte horas por semana em estudos para preparar duas ou três mensagens — domingo de manhã e de noite, e talvez no meio da semana) de preparação, e os gráficos podem levar duas horas desse tempo se a passagem for de um tamanho considerável.

em nosso sistema educacional. Costumo perguntar aos meus alunos de grego quando foi a última vez que fizeram análise sintática e sempre os ouço responder que faz muito tempo, havendo vários alunos com formação superior em inglês que nunca fizeram análise sintática na faculdade! Não é de surpreender que o nível de conhecimento nessa área seja tão baixo.

Orações são aquelas partes de um período que têm sujeito e predicado. Por exemplo, "vi o menino" (oração principal ou independente) e "porque vi o menino" (oração subordinada). A diferença entre as duas é que a primeira não depende de outra para ser uma frase, mas a segunda depende. Durante a primeira leitura de um período no texto bíblico, penso que a melhor maneira de fazer essa distinção seja ler cada oração em voz alta e detectar quais orações formam frases incompletas e quais são independentes, i.e., as que possuem significado próprio. O propósito do diagrama é distinguir as orações independentes ou principais das orações subordinadas e ver como o fluxo de ideias evolui.

Por exemplo, vejamos o caso de Filipenses 2.6 (fig. 1.7). Novamente prefiro uma versão mais literal como a Almeida Revista e Corrigida (ARC), pois a estrutura fica mais próxima dos originais hebraico e grego, o que ajuda no estudo do texto. (É claro que os que conhecem grego e hebraico poderão usar as línguas originais.) Filipenses 2.6 diz: "... que, sendo em forma de Deus, não teve por usurpação ser igual a Deus" (ARC). Aqui, o "que" introduz o maravilhoso hino da encarnação, de Filipenses 2.6-11, e deve ser considerado um substantivo ("Cristo Jesus", no v. 5). Quando lemos o versículo em voz alta, fica evidente que "sendo em forma de Deus" não pode ter vida própria como frase de significado completo e, portanto, está subordinada à oração principal: "[ele] não teve por usurpação ser igual a Deus". No diagrama, recuamos a linha da oração subordinada cerca de um centímetro e com uma seta indicamos a oração que ela modifica:

sendo em forma de Deus
que [...] não teve por usurpação ser igual a Deus.

Alguns preferem recuar a oração para debaixo do termo que ela modifica. O que proporciona um bom recurso visual, mas acho que fica meio desajeitado. Há orações subordinadas que modificam a última palavra numa oração, e isso exige um espaço desproporcional. Além disso, Paulo é famoso por suas frases de alta complexidade. Por exemplo, Efésios 1.3-14 é um período só e incrivelmente intrincado. Fazer um diagrama do tipo com tal texto exigiria um rolo de quase três metros na horizontal em

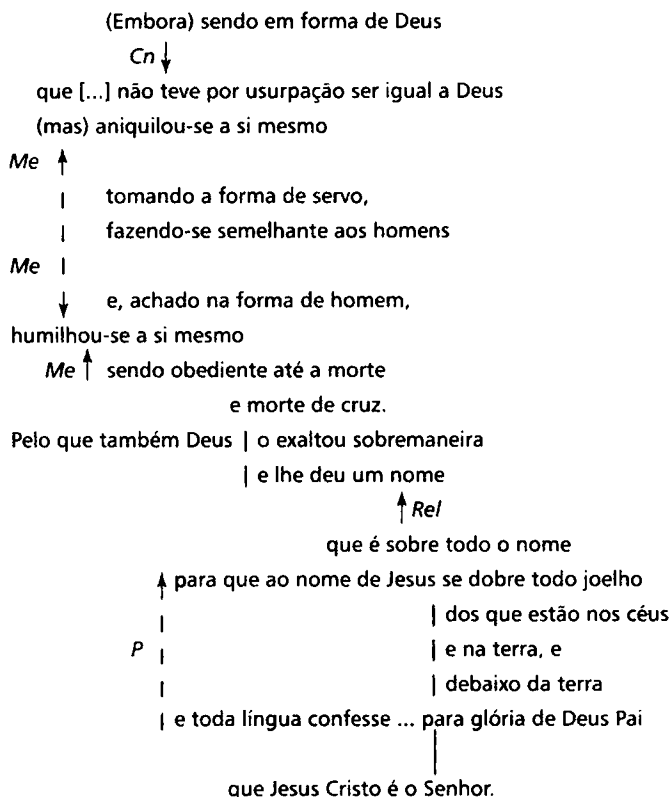



**Figura 1.7. Diagrama de Filipenses 2.6-11 com códigos sintáticos**

vez de uma folha de papel! Acho melhor recuar cerca de um centímetro e colocar a seta debaixo da oração que ela modifica.

Há vários aspectos que devem ser observados num diagrama de blocos (fig. 1.7). Primeiro, as setas devem apontar para o termo modificado, ao passo que as orações e frases subordinadas ficam recuadas um centímetro para dentro da oração que modificam. Segundo, muitas vezes há uma série de orações recuadas, à medida que orações subordinadas vão modificando outras orações subordinadas. O que é um dos principais valores de um diagrama de frases, pois é possível visualizar essas relações complicadas e simplificar muito nossa compreensão do fluxo de ideias. Terceiro, orações ou frases paralelas são vinculadas por uma seta (se subordinadas, como as duas locuções prepositivas de Ef 1.5-6) ou por uma barra (se não forem subordinadas, mas coordenadas, como os dois substantivos do v. 7). Encontramos em Efésios 1.5-7 um fluxo de quatro relações sucessivas de subordinação. Se tivéssemos de enfileirar tudo isso, precisaríamos de muito espaço. É bem mais simples e mais eficiente empregar

as setas e deixar que elas façam isso. Elas também permitem que sigamos a ordem do texto e, portanto, evitemos confusão.[8] As orações subordinadas que aparecem primeiro têm setas que apontam para baixo (cf. fig. 1.7) e as que vêm depois têm as setas viradas para cima (cf. fig. 1.6).

Talvez a melhor maneira de detectar as orações no texto bíblico seja estudando os conectivos (ou conectores). Isso vale principalmente para o estudo da Bíblia, pois o emprego de conjunções é bem comum tanto no hebraico quanto no grego. Precisamos perguntar se estamos diante de uma conjunção coordenativa (e, mas, porém, ou, ou...ou, seja...seja, logo, enfim, então, portanto),[9] que indica uma oração paralela ou principal, ou uma conjunção subordinativa (porque, pois que, já que, desde que, enquanto, quando, embora, de modo que, a fim de, onde), que indica uma oração modificadora.

Podemos também dizer que tipo de relação de subordinação existe, se criarmos uma série de códigos para as várias relações sintáticas (tais como *T* para temporais, *Ca* para causais, *Cn* para concessivas, *Cd* para condicionais, *F* para finais, *Rel* para relativas, *P* para propósito, *Me* para meio, *Mo* para modo, *I* para instrumentais). Esses códigos podem ser escritos do lado da seta para que, mesmo de relance, se possa perceber o padrão das orações subordinadas no parágrafo. Vou demonstrar como isso é feito num diagrama do hino da encarnação, de Filipenses 2.6-11 (cf. fig. 1.7).[10]

O diagrama mostra de imediato que as duas divisões principais são as ações de Jesus e as ações de Deus. Na primeira estão três ideias básicas: a subordinação de Jesus, seu autoesvaziamento e sua humilhação. Na outra existe uma ideia principal: Deus e seu ato de exaltação, e duas ideias subordinadas: todos os joelhos se dobrarão e todas as línguas confessarão. Como podemos observar de imediato, temos aqui um esboço de sermão em forma embrionária. O fato é que o diagrama de blocos conduz

---

[8] Alguns métodos indutivos de estudo da Bíblia permitem ao estudante alterar a ordem do texto e colocar todas as orações subordinadas sob a oração principal. Eu prefiro manter a ordem do texto (para evitar confusão depois) e utilizar setas para mostrar qual oração está sendo modificada. O estudante, logicamente, é livre para escolher o método que lhe parecer mais confortável.

[9] As três últimas conjunções coordenativas (enfim, então, portanto) também podem introduzir uma oração subordinada. Devemos examinar o contexto e nos perguntar se a conjunção introduz uma ideia paralela ou subordinada. Kaiser (1981:80-86) oferece uma boa análise de conjunções coordenadas que funcionam como conjunções conectivas (e, ou, nem, por, mas, nem...nem, ou...ou, tanto...quanto, não apenas...mas também), conjunções adversativas (mas, exceto), conjunções enfáticas (sim, certamente, na realidade), conjunções conclusivas (logo, então, portanto, assim) e conjunções transitivas (e, além disso, então). Ver também Traina (1952:49-52), Jensen (1963:39-42), Osborne e Woodward (1979:68-72) e Liefeld (1984:60-72). Essas listas são mais extensas e não tentam desmontar a classificação em unidades básicas.

[10] Orações apositivas (v. 10) e explicativas (v. 11) não modificam e, portanto, devem ser indicadas por uma barra em vez de uma seta.

diretamente a um sermão em fase preliminar ou a um esboço de estudo bíblico. Quando observamos o padrão das orações no diagrama, tanto as principais quanto as subordinadas se evidenciam por si mesmas de imediato (como em Fp 2.6-11 na fig. 1.7).

Mas aqui cabem duas advertências: primeira, o esboço, a exemplo do diagrama, são provisórios, sujeitos a ajustes e correções que vêm à tona com a exegese detalhada. Segunda, embora as relações sintáticas ajudem bastante a determinar as principais subdivisões do pensamento, elas não as definem de modo automático. Muitas vezes as orações guardam uma relação de paralelismo (*aniquilou-se* e *humilhou-se*, nos v. 7 e 8, e *se dobre* e *confesse*, nos v. 10 e 11) e devem compor um único ponto. É importante ressaltar também que as orações gramaticalmente subordinadas podem às vezes ter peso igual ou maior que a oração principal na evolução do pensamento do autor. Esse fenômeno é muito comum em Paulo. Se a ideia subordinada é acompanhada de muita explicação, isso indica que o autor a considera de peso maior. Por exemplo, Filipenses 2.2 diz: "... completai o meu gozo, para que sintais o mesmo, tendo o mesmo amor, o mesmo ânimo, sentindo uma mesma coisa" (ARC). É óbvio que a ênfase maior não está no complemento da alegria de Paulo, mas na harmonia da igreja filipense, e isso se desenvolve em quatro frases subordinadas que informam como é possível levar alegria a Paulo. No esboço do sermão, a lição seria harmonia, não alegria ou gozo. Da mesma forma, no hino de Filipenses, o fato de Paulo utilizar duas orações subordinadas para modificar *aniquilou-se* (v. 7) e *humilhou-se* (v. 8) revela que ele está frisando os aspectos da encarnação (*achado na forma de homem*).

O pregador deve desenvolver o esboço do sermão provisório a partir do diagrama linear. O melhor modo de fazer isso é colocá-lo ao lado do diagrama e alinhar os pontos. Nessa fase, o esboço do sermão fica parecido com um estudo bíblico. Todavia, conforme meu argumento no capítulo dezessete, o texto deve ditar a organização de um sermão expositivo. Se manipularmos o texto para encaixá-lo em nossa mensagem preconcebida, ele deixará de ser a Palavra de Deus proclamada, tornando-se simplesmente a divulgação de um conjunto de ideias próprias. Portanto, o esboço acompanha a organização do texto:

I. A condição de humilhação (Fp 2.6-8)
  A. Condição mental (v. 6)
    1. Sua essência
    2. Sua decisão
  B. Condição do ser (v. 7,8)
    1. Sua encarnação (v. 7)
      a. Sua essência

b. Sua semelhança
1. Sua humilhação (v. 8)
a. Sua forma
b. Sua obediência
II. A condição de exaltação (Fp 2.9-11)
A. Exaltado por Deus (v. 9)
1. Sua nova condição
2. Seu nome supremo
B. Exaltado pelos homens e pela criação (v. 10,11)
1. Exaltado pela via da submissão (v. 10)
2. Exaltado pela via da confissão (v. 11)
a. A universalidade da confissão
b. O conteúdo da confissão
c. A consequência da confissão

Vale dizer, mais uma vez, que este esboço é provisório e faltam-lhe os ajustes finais que podem ser feitos depois de completada a exegese. É nessa fase que a passagem pode se transformar num modelo dinâmico de sermão (cf. cap. 18; Liefeld 1984:115-120). Assim mesmo, na qualidade de algo que ainda vai se tornar um estudo bíblico ou um esboço de sermão, o potencial da mensagem gerado por nosso estudo de Filipenses 2.6-11 até aqui é, com toda certeza, muito significativo. Apenas João 1.1-18 contém semelhante profundidade de reflexão teológica acerca da encarnação e exaltação de Cristo.[11] O momento da encarnação é descrito nas três orações principais da primeira metade (v. 6-8). É apresentado, em primeiro lugar, como uma recusa, ao Jesus rejeitar as prerrogativas e a glória da divindade (v. 6), e depois como um ato de consentimento, quando Jesus acrescenta à sua natureza divina ("forma de Deus" [v. 6]) a natureza humana ("forma de servo" [v. 7], cf. v. 8). Essa cristologia do servo estabelece o modelo ou paradigma para as atitudes do cristão (observar o v. 5), e isso faz da passagem da exaltação (v. 9-11) algo muito mais dramático. A exemplo do que se deu com Cristo, nós, os que "nos humilharmos" (cf. v. 3), seremos exaltados por Deus e participaremos da glória de Cristo. É óbvio que não temos o "nome que é sobre todo o nome". Se participarmos da atitude de humilhação de Jesus, participaremos também de sua exaltação.

[11] Conheço as tentativas de se negar o contexto da encarnação em Fp 2.6-8 (cf. Dunn 1980:114-121). Porém os argumentos não são convincentes, e Hawthorne (1983:81-84) com certeza é mais preciso ao afirmar a interpretação tradicional.

As passagens do Antigo Testamento, porém, são diferentes. A primeira coisa que nos chama a atenção é a inexistência de orações subordinadas. A confecção de diagramas do Antigo Testamento não é tão proveitosa como a do Novo, pois a língua hebraica não emprega tantas conjunções. Os textos poéticos e as narrativas contêm basicamente orações principais. Na prosa, as orações com conjunção principal ou "e" de ligação predominam. Portanto, devemos procurar padrões de retórica e observar onde as próprias ideias mudam. Neste ponto, um diagrama linear ainda pode nos ser útil, pois coloca as frases lado a lado.

## PADRÕES DE RETÓRICA OU DE COMPOSIÇÃO

Ao fazer o diagrama do desenvolvimento estrutural das ideias de um parágrafo, muitas vezes deparamos com as técnicas de retórica, ou seja, métodos estilísticos que fazem a mensagem ser entendida. Isso nos faz chegar ao terceiro e último nível do contexto em que se encontra uma ideia, a saber, o macronível do padrão organizacional do livro como um todo e os níveis intermediários do parágrafo e das técnicas de composição usadas nesses parágrafos. O micronível (a estrutura detalhada das palavras em si mesmas) é o assunto dos próximos quatro capítulos.

Podemos aceitar como hipótese de trabalho a definição clássica de Aristóteles: retórica é "a arte de descobrir os melhores meios possíveis de persuasão em relação a qualquer assunto" (Kessler 1982:2). Os estudos no campo da retórica muitas vezes confundem o aspecto formal (gênero) e o aspecto funcional (técnicas organizacionais).[12] As quatro divisões clássicas da retórica, segundo Cícero, eram as técnicas de invenção, organização, estilo e memória. O gênero fica na periferia dessas técnicas, pois a crítica retórica, por definição, trata principalmente do processo de comunicação em si, isto é, das técnicas e dos padrões organizacionais pelos quais se apresentam os argumentos de um autor. Martin Kessler afirma que o método sincrônico — a saber, o método que lida com o texto propriamente dito — deve predominar na análise retórica (1982:13-14). Estou me valendo dessa abordagem nesta parte do livro, ao observar as dimensões estruturais do texto e detectar as técnicas estilísticas com as quais os autores bíblicos (e outros) ligam seus argumentos (cf. a Digressão do capítulo 4 sobre os outros tipos de crítica retórica).

Há uma infinidade de tipos de relações entre ideias ou pensamentos. Mas é difícil classificá-los. Resolvi fazer uma combinação de propostas, usando as abordagens de

---

[12] No notável discurso presidencial da SBL, proferido por Muilenberg em 1968, "Crítica da forma e mais além" (1969:1-18), o autor previa que a crítica retórica seria, em breve, a nova força. O que, de fato, aconteceu. Porém, em muitos estudos (como foi observado por Kessler), ela acabou misturada com crítica do gênero, algo que trouxe confusão à matéria.

Meyer e Rice, e as de Nida, Louw, Snuman e Cronje.[13] Tal classificação é importante porque nos orientará no estudo de estruturas específicas na Bíblia; um conhecimento básico desses tipos será imensamente útil em nosso estudo de várias passagens. Portanto, vou ilustrar cada tipo retórico com exemplos bíblicos.

1. *Relações de seleção* (Nida, "repetição"; Liefeld, "continuidade") são as que fazem associação de ideias e fatos com base em alguma afinidade entre eles. Era um tipo comum de recurso retórico no mundo antigo. Os rabinos o chamavam de "cordão de pérolas" e costumavam enfileirar textos messiânicos, um em seguida do outro. Isso explica a série de textos-prova em Hebreus 1.4-14, extraídos respectivamente de Salmos 2.7; 2Samuel 7.17; Salmos 97.7; 104.4; 45.6,7; 102.25-27; 110.1.[14] Coletâneas semelhantes se encontram nos cinco discursos do evangelho de Mateus; por exemplo, no trecho apocalíptico do discurso sobre a missão (cf. Mt 10.16-22 com Mc 13.9-13). Muitas vezes, palavras de efeito fazem o vínculo numa série aparentemente desorganizada. É isso que vemos em Marcos 9.33-50, uma coletânea de aforismos ligados à ideia de recompensa e castigo. O trecho se organiza em torno das seguintes palavras de efeito: "em meu nome" (v. 37-41), "tropeçar" (v. 42-47), "sal" e "fogo" (v. 48-50).

A repetição pode se organizar em torno de sons ou ideias. Nida nos mostra que Hebreus 1.1 contém cinco verbos em grego que começam com *p*, cinco ocorrências de *l* e dois advérbios terminados em *-os*. Essa era uma técnica de memorização que também agregava ênfase à afirmação. Padrões semelhantes também se acham nas bem-aventuranças (Mt 5.1-13), na explicação que João dá sobre seu propósito ao escrever (1Jo 2.12-14) e nas cartas às sete igrejas (praticamente "cartas-padrão") em Apocalipse 2—3. A repetição de uma ideia é o que predomina. Falaremos sobre o paralelismo da poesia hebraica no capítulo oito, mas vale observar agora que o paralelismo em prosa e poesia, tanto no Novo Testamento quanto no Antigo, é com certeza o padrão retórico mais frequente na Bíblia. Muitos exegetas cometem um erro fundamental quando dão destaque às diferenças de significado entre os sinônimos de uma lista; por exemplo, as palavras traduzidas por "amar", em João 21.15-17, os

---

[13] Meyer e Rice (1982:156-157) e Nida (1983:22-45). Além disso, ver as discussões em Kuist (1947:80-86), Traina (1952:49-52), Jensen (1963:39-42), Osborne e Woodward (1979:68-72), e Liefeld (1984:60-72). Essas listas são mais extensas e não tentam desmontar a classificação em unidades básicas. Entre as duas obras escolhidas, a primeira é mais sintaticamente correta, mas a segunda não deve ser simplesmente descartada por causa disso, logo, a melhor solução é combiná-las (os quatro primeiros itens pertencem a Meyer e Rice).

[14] Muitos acreditam (cf. Longenecker 1975:175-180) que a passagem se baseia num conjunto semelhante do 4QFlorelegium, um dos manuscritos de Qumran. Ali os essênios compilaram 2Sm 7.10-14; Sl 1.1; 2.1-2, embora o restante do texto do 4QFlorelegium tenha se perdido.

tipos de sacrifício, em Hebreus 10.8, ou os termos relacionados com a oração, em Filipenses 4.6. Precisamos estar atentos para a possibilidade de diferentes termos ou frases serem empregados por razões estilísticas e não teológicas; a repetição pode ser aplicada para fins de ênfase e, por isso, as diferenças entre os termos não devem ocupar lugar de destaque.

2. *Relações de causa e efeito* e de *solução de problemas* contêm atos que antecedem e consequências advindas desses atos.[15] Farei um apanhado de várias ilustrações. A denúncia dos profetas contra Israel assume muitas vezes a forma da causa e efeito. Por exemplo, Amós 2.6-16 começa com a causa ("por três transgressões de Israel e por quatro" [v. 6]), caminha para a enumeração desses pecados (v. 6b-13) e termina com o julgamento (ou efeito [v. 14-16]). As promessas messiânicas dos profetas são exemplos da relação de problema e solução. O problema estava no fato de que o remanescente fiel de Israel iria sofrer junto com os infiéis. Mas Deus lhe providenciou uma solução: prometeu que não destruiria "de todo a casa de Jacó" (Am 9.8). Os pecadores iriam morrer (Am 9.10), mas o próprio Deus iria levantar "o tabernáculo caído de Davi" (v. 11, em que o profeta usa uma figura extraída da Festa dos Tabernáculos).

A relação *pergunta-resposta*, que Paulo e os profetas usam com bastante frequência, guarda semelhanças com essa anterior. Isso se aplica principalmente a Romanos, onde Paulo se vale muitas vezes de perguntas retóricas (apresentando a perspectiva de seus opositores) seguidas de respostas que refutam as opiniões erradas. Tais perguntas suscitam as discussões sobre justificação pela fé (4.1,2), sobre a derrota do pecado pela união com Cristo (6.1,2), sobre o problema da Lei e do pecado (7.1,2,13), sobre o propósito salvífico de Deus (8.31,32) e sobre a defesa que ele faz da soberania de Deus (9.19-24; 11.1,2).

Sob a mesma categoria incluiríamos *propósito* e *resultado* ou *fundamentação*. Também são respostas à pergunta "por quê?". O propósito inverte a ordem e informa o resultado esperado, mas não o resultado propriamente dito. Ambos (propósito e resultado) são muitas vezes de difícil diferenciação, mas, como afirma Walter Liefeld: "Quase sempre, levando-se em conta a providência de Deus, a distinção não tem muita importância" (1984:69). Quer resolvamos traduzir por "a fim de que" (com viés de futuro), quer por "de modo que" (com viés de passado), o destaque está no controle soberano que Deus tem da situação. As conjunções "porque" ou "porquanto" muitas vezes levam à fundamentação de uma afirmação teológica semelhante.

---

[15] Meyer e Rice separam essas duas relações, mas, sendo ambas sintaticamente semelhantes, vamos estudá-las sob uma só rubrica. A única distinção é que a primeira tem "alguma sobreposição entre o problema e a solução no conteúdo do tópico" (Meyer e Rice 1982:157).

Por exemplo, Romanos 8.29-31 informa por que podemos saber que "todas as coisas cooperam para o bem daqueles que amam a Deus" (v. 28). Deus conheceu de antemão, predestinou, chamou, justificou e glorificou seu povo. Em outras palavras, ele está no controle, e nele podemos depositar nossa confiança.

3. *Relação de comparação* indica semelhanças ou contrastes entre ideias. Um exemplo bem conhecido é o contraste entre Adão e Cristo em Romanos 5.12-21. Os dois são identificados em recíproca solidariedade (observe o emprego de "um só" e "muitos" [v. 15]) com a humanidade pecadora e com a humanidade em Cristo. Podemos também observar a discutida relação entre Romanos 7.7-13 (com verbos no pretérito) e 7.14-25 (com verbos no presente). Cabe a nós decidirmos se as duas subdivisões indicam a passagem de um estado não-regenerado para um estado de regeneração ou se a referência é a Israel no passado e a Israel no presente (Moo 1986). Provérbios emprega vários exemplos de contraste entre o sábio e o insensato, como em 1.7 e 15.5, e padrões semelhantes (p. 309-329 sobre a interpretação desse livro).

Há vários estudiosos que discutem a relação de *alternância*, mas isso, na realidade, é só uma variação da comparação. Em lugar de comparações diretas, há alternância de pessoas, fatos ou categorias com o propósito de estabelecer uma comparação temática. Um bom exemplo é a forma como João alterna entre a negação de Pedro (Jo 18.15-18,25-27) e a firmeza de Jesus diante de Anás (v. 19-23) e de Pilatos (v. 28-40). É patente o contraste entre a covardia de Pedro e a coragem de Jesus. Há casos de alternância também no contraste entre Adão e Cristo (Rm 5.2-21).

4. *Descrição* é uma ampla categoria que enseja o esclarecimento de um tópico, fato ou pessoa por meio de informações complementares. É uma categoria que poderia ser chamada *continuação* (cf. Osborne e Woodward 1979:70-71), mas diferenciada da *repetição* pelo fato de "expandir" a discussão em vez de "repeti-la". É uma técnica que pode ser vista na elaboração da fuga de Jonas (Jn 1.3), em Jonas 1.4-17, ou no complemento da descrição da bênção de Deus sobre Abraão (Gn 13.14-18), em Gênesis 13.1-18. Outro exemplo encontra-se no fato de Cristo usar duas parábolas em Lucas 14.28-32 para esclarecer a importância de "se calcular o custo" do discipulado (Lc 14.26,27,33). A mensagem em vista é que ninguém deve se arriscar a entrar num processo de discipulado sem primeiro entender o que ele acarreta. As parábolas fornecem uma descrição veemente da pessoa que deseja ser discípulo sem "tomar a sua cruz" (v. 27). Cristo exige uma entrega incondicional de todos os vínculos com o mundo (v. 33).

O princípio de *sintetização* pode ser classificado nessa categoria, pois geralmente surge no final de uma descrição extensa para dar um fechamento e apresentar a ideia básica ou o resultado. É até desnecessário dizer que notar a presença dessa

técnica ajuda muito a determinar a intenção de uma passagem. Às vezes, o resumo aparece no início e no final do texto, como em Josué 12.7,24: "São estes os reis da terra aos quais Josué e os filhos de Israel feriram [...] ao todo, trinta e um reis". Na maior parte dos casos, o resumo surge no fim. Nos livros históricos os resumos ou "costuras" ajudam a estabelecer o vínculo entre as informações e os temas. Por exemplo, as seções de resumo em Atos contêm uma das principais ênfases teológicas de Lucas, a saber, como o Espírito de Deus triunfa sobre as dificuldades da igreja. Cada um desses resumos focalizar o "crescimento" da "palavra" (termo técnico alusivo tanto à proclamação do evangelho quanto aos bons resultados obtidos no crescimento da igreja) apesar das dissensões internas (cp. At 6.1-6 com v. 7), da perseguição da igreja (At 8.1—9.30 com v. 31), da perseguição infligida por um tirano (At 12.1-23 com v. 24) e do ocultismo (cp. At 19.13-19 com v. 20).

Algo que se assemelha à sintetização é a prática judaica da *inclusio*, técnica pela qual o autor, quando chega ao fim de uma discussão, retorna ao pensamento do início. Assim ele reitera o ponto fundamental que vinha desenvolvendo e amarra a descrição como uma unidade. Um dos melhores exemplos é João 1.18, versículo que conclui o prólogo joanino e repete os temas de 1.1, tais como: Jesus é o agente que revela a Deus e está sempre com o Pai. Raymond E. Brown observa em João o uso da *inclusio* nos relatos dos milagres de Caná (Jo 2.11; 4.46, 54), da Transjordânia (Jo 1.28; 10.40) e do cordeiro pascal (Jo 1.29; 19.36) (1966:cxxxv). Outra técnica da literatura judaica que dá destaque a temas de maior importância é o *quiasmo*, que dispõe palavras e fatos em seções ou orações paralelas e sucessivas. Obviamente se encontra com grande frequência no Antigo Testamento, como na estrutura ABC:CBA de Isaías 6.10.

Os quiasmos também são comuns no Novo Testamento. Lund os detecta em passagens como 1Coríntios 5.2-6; 9.19-22; 11.8-12 e muitas outras (1942). Raymond Brown faz uma defesa pertinente da existência de um quiasmo em João 6.36-40 e 18.28—19.16 (1966:276; 1970:858-859).

5. *Mudança de expectativa* é uma relação que inclui muitos tipos de composição. Conforme diz Nida: "Seu significado depende de que o leitor reconheça o emprego inesperado ou incomum de uma palavra, de uma estrutura sintática, do significado de uma palavra, de uma frase, ou até de um período inteiro" (1983:36). Em alguns casos, essa categoria é bem ampla, porque pode abranger outras categorias como perguntas retóricas, *inclusio* ou quiasmo. Além disso, ela tem claros pontos de contato com as figuras de linguagem, que discutiremos no capítulo quatro. Os aparatos da retórica, porém, transcendem figuras como o anacoluto (mencionado por Nida). Mesmo assim, tais mudanças são importantíssimas para as ênfases estruturais, de

modo que devem ser também incluídas neste ponto. O discurso de despedida de Jesus (Jo 14—16) contém tantas dessas mudanças, que alguns estudiosos acham que não existe unidade nesse trecho do evangelho, mas apenas uma série de tradições que se sobrepõem, colocadas aleatoriamente uma depois da outra. Esse tipo de pensamento dá ocasião a teorias como a do "círculo" joanino ou da série de editores que impuseram uma unidade artificial ao quarto evangelho, originando as *aporias* ou incoerências estruturais. No entanto, Edwin Webster, num importante artigo recentemente publicado, afirma que "o evangelho, como unidade literária, está minuciosamente firmado sobre a base da disposição simétrica e do equilíbrio das unidades" (1982:230). Webster observa a existência de duas divisões concêntricas em João 13—16, sendo que cada uma se subdivide em três (p. 243-245).

I. Jesus e os discípulos
   A. Jesus lava-lhes os pés; seu exemplo (13.1-20)
   B. Judas se retira (13.21-32)
   C. Diálogo sobre a partida de Jesus (13.33—14.31)

II. Os discípulos e o mundo
   A. Metáfora da videira e os ramos; exemplo do amor de Jesus (15.1-16)
   B. O ódio do mundo (15.17-27)
   C. Diálogo sobre a partida de Jesus (16.1-33)

Webster defende a existência de um quiasmo entre as importantes seções de João 14 e 16, o que poderia explicar a repetição dos temas. Esse tipo de mudança não é óbvio para o leitor de hoje, mas podia ser facilmente detectado e compreendido no mundo antigo. As dificuldades desaparecem quando entendemos o desenvolvimento estrutural. Em outras palavras, não existem repetições ou incoerências estranhas, mas sim um texto minuciosamente elaborado.

*Clímax* e *ponto crucial* encontram-se também dentro dessa categoria. O primeiro pode ser visto em narrativas e o outro aparece em epístolas, mas ambos têm uma função semelhante, pois indicam o ponto crítico ou decisivo do argumento básico de um escritor. Na história da cura do jovem endemoninhado (Mc 9.14-29), o clímax não ocorre com o milagre em si, mas com o clamor do pai: "Eu creio! Ajuda-me na minha falta de fé!". Temos ali um ponto crítico para o tema geral do discipulado em Marcos. Ele fornece um antídoto para a incompetência dos discípulos, nos versículos 18 e 19, e também abre caminho para o anúncio da oração de fé como elemento indispensável, no versículo 29. Liefeld apresenta um excelente exemplo de clímax na ordem diferente em que Mateus 4.1-10 e Lucas 4.1-12 fazem o relato da tentação (1983:63). Situando o clímax de sua história na tentação dos reinos do mundo, Mateus conclui com uma ênfase adequada ao seu tema do Messias como rei. Por

outro lado, ao situar o clímax de sua história no pináculo do templo, Lucas enfatiza o templo, em especial, as origens judaicas do cristianismo, um dos principais temas de seu evangelho. Em ambos os casos, o clímax é fundamental para a ênfase teológica pretendida pelo autor.

Por fim, incluo aqui a discussão que Nida faz da *omissão* (1983:33-36). Sempre que o autor omite de propósito um elemento esperado pelo leitor, isso provoca uma "mudança de expectativa" que impressiona e agrega ênfase. De modo geral, essas passagens omitem palavras específicas (tais como *kai* em 1Co 13.4-7 ou a fórmula introdutória em Hb 1.5,8,10). Às vezes, porém, omissões cruciais que não comprometiam o entendimento dos primeiros leitores causam numerosas dificuldades para o intérprete de hoje; por exemplo, a omissão proposital de alguma explicação ou identificação do que ou quem seria "aquele que o detém" (2Ts 2.6,7) ou acerca do "666" (Ap 13.18). Nos dois casos já se apresentaram centenas de teorias, mas é provável que o verdadeiro significado dos textos não seja conhecido antes da volta do Senhor.

# GRAMÁTICA




Exegese é o ato de "extrair" do texto seu significado, em contraste com a *eisegese,* que é impor ao texto o significado que desejamos que ele tenha. Trata-se de um processo complexo e constitui o coração da teoria hermenêutica, cuja tarefa é primeiro definir o significado pretendido pelo autor (leia nos Apêndices 1 e 2 sobre a viabilidade disso) para depois aplicá-lo à nossa vida. É uma tarefa só, e os dois aspectos — significado e significação — não podem ser separados, uma vez que determinar o significado (o que o texto significava) é algo que já se faz a partir das perspectivas ou significações modernas (o que o texto significa). Mas também são aspectos distintos do complexo hermenêutico como um todo; por isso, vou separar os capítulos de dois a cinco para tratar da hermenêutica geral (isto é, do *significado* — o que o texto bíblico "significava"), e os capítulos de quinze a dezoito tratarão da hermenêutica aplicada (isto é, da *significação* — o que a passagem bíblica "significa" para nós). Werner Jeanrond menciona essas diferentes perspectivas de leitura, ou seja, diferentes propósitos ou objetivos que não excluem um ao outro, mas agem em conjunto para viabilizar a compreensão (1988:126-128).[1] A exegese propriamente dita pode ser subdividida em seus aspectos linguísticos e cultural. O primeiro se ocupa com o alinhamento de termos ou conceitos que, juntos, formam nossas proposições linguísticas. O aspecto cultural se refere aos contextos históricos e sociológicos subjacentes às proposições.

Os capítulos dois, três e quatro discutem os três aspectos do estudo linguístico. A gramática, assunto deste capítulo, denota as leis básicas da língua que fundamentam a relação entre os termos na estrutura de superfície. A semântica (cap. 3) ocupa-se

---

[1] Jeanrond é absolutamente contrário a qualquer possibilidade de interpretação objetiva, argumentando que a comunidade intérprete continuamente interage e descobre "sempre novas interpretações do texto da tradição cristã" (1988:130). Eu argumentaria que tais compreensões desenvolvidas não são "sempre novas", mas devem ser embasadas nas declarações do próprio texto. Em outras palavras, nossas interpretações se espiralam de forma ascendente, até o significado pretendido pelo texto.

com o significado de cada palavra e sua função na frase. A sintaxe (cap. 4) estuda a configuração das unidades da frase e a forma pela qual a mensagem como um todo pode se dirigir a contextos culturais distintos. Em outras palavras, a sintaxe tem a ver com a "gramática transformacional" (segundo Noam Chomsky, modo pelo qual o contexto em transformação traz mudanças ao processo de comunicação). Outra maneira de dizer isso é que os capítulos dois e três apresentam o aspecto locucionário (significado ou mensagem), o capítulo quatro, o aspecto ilocucionário (o que o texto faz), e os capítulos dezessete e dezoito, o aspecto perlocucionário (como o texto afeta os leitores). Os três aspectos são interdependentes e sozinhos não têm vida própria. Mesmo assim, devemos analisá-los em separado, pois há normas linguísticas específicas para cada um. O intérprete, contudo, ao estudar a estrutura de superfície (as frases), precisará considerar os três ao mesmo tempo, a fim de delinear o significado original pretendido.

É natural que a pessoa que não conheça as línguas originais da Bíblia tenha mais dificuldade para lidar com gramática e sintaxe. A maior parte das informações a seguir pressupõe um conhecimento básico de hebraico e grego. Apesar disso, a tarefa não é completamente inviável para quem nunca estudou as línguas originais. O problema é que essas pessoas precisarão depender de fontes secundárias, principalmente traduções e os melhores comentários. Sugiro que as informações a seguir sejam usadas para testar os comentários. Muitas obras mais antigas ou com menos informações podem cometer erros básicos nas conclusões que tiram sobre tempos verbais, modos, etc. Os dados gramaticais deste capítulo podem se tornar bons recursos sempre que os comentaristas defendam questões específicas. Outra sugestão é decorar os alfabetos grego e hebraico e comprar uma versão interlinear que apresente o grego ou hebraico lado a lado com uma versão em português (de preferência, que também traga a palavra correspondente em português debaixo de cada termo do hebraico ou do grego). John Hayes e Carl Holladay sugerem o uso de concordâncias analíticas como as de Strong ou Young, que apresentam as palavras hebraicas ou gregas atreladas aos termos traduzidos e as indexa com apêndices ou mesmo léxicos que explicam a língua original (1982:58). Por último, o estudante pode comparar várias versões da Bíblia em português para observar a forma como diferentes grupos de tradução trabalharam com as passagens. Tenho esperanças de que o próximo capítulo possa ajudar os que não têm muito conhecimento de linguística e também os que entendem um pouco mais do assunto. É provável que este capítulo seja o mais enfadonho de todos. Pense nele como uma ferramenta que poderá ser acionada quando você tiver dúvidas de gramática.

## TAREFA PRELIMINAR: FIXAÇÃO DO TEXTO

Antes de iniciar uma exegese séria de uma passagem bíblica, precisamos fixar o texto propriamente dito. Existem muitos manuscritos diferentes tanto do Antigo Testamento quanto do Novo, e às vezes eles apresentam leituras bem diferentes. Dois procedimentos nos permitem fixar a leitura original: primeiro, a crítica textual compara as várias leituras e decide qual provavelmente serviu de base para as outras. Segundo, é preciso decidir se letras e frases estão ligadas ao termo anterior ou ao que vem depois delas (isso acontece mais no estudo do Antigo Testamento). Na Antiguidade, não havia pontuação nem espaço entre palavras. Além disso, a escrita hebraica não usava vogais. Em vários casos, uma letra pode ser sufixo da palavra anterior ou prefixo da que vem em seguida. E frases como "em amor" podem pertencer à oração anterior (Ef 1.4, 5 ARC) ou à oração seguinte (Ef 1.4, 5 ARA).

A crítica textual é um recurso necessário quando observamos disparidade mais acentuada entre as versões de alguma passagem. Por exemplo, o final "mais longo" de Marcos faz parte de algumas versões, mas não de outras. Fixar o texto correto é sempre uma tarefa quase impossível. Precisamos nos lembrar de que a classe dos escribas profissionais demorou muito para se desenvolver, tanto no judaísmo quanto na igreja primitiva. Nos dias do Novo Testamento os copistas de textos eram amadores e cometiam todos os erros que se poderiam esperar num texto.[2] Acrescentaram ou eliminaram palavras, substituíram por redações alternativas e aperfeiçoaram a gramática de baixa qualidade. Houve erros de leitura, letras invertidas e mudanças propositais com o fim de acrescentar pontos teológicos importantes ou para harmonizar aparentes contradições. Na realidade, todos os erros que os revisores de hoje devem encontrar e eliminar estão presentes nas antigas análises críticas da Bíblia.

Além disso, a crítica textual não é uma ciência exata. Os estudos do Antigo Testamento anteriores a 1947 compreendiam três principais tradições textuais:[3] o Texto Massorético (TM), compilado pelos massoretas, um grupo de estudiosos judeus que incorporaram ao texto as vogais e codificaram a tradição oral do sexto ao nono século da era cristã; a Septuaginta (LXX), a tradução em grego do Antigo Testamento realizada entre o terceiro e o primeiro século a.C.; e o Pentateuco Samaritano (PS), a Bíblia oficial da seita samaritana de Siquém. As leituras baseadas nos targuns (paráfrases em aramaico, cf. cap. 14), na Peshita (versão siríaca) e na Vulgata (versão de Jerônimo em latim) são consideradas secundárias e vinculadas a uma das outras tradições

[2] Cf. Würthwein 1981:12-15 e Aland 1987:48-71 para a história da transmissão dos textos do Antigo e do Novo Testamento.

[3] A maioria dos estudiosos da crítica textual evitaria usar os termos "tipos" ou "famílias" de texto para os manuscritos do Antigo Testamento, preferindo usar a expressão "principais tradições textuais".

(cf. Klein 1974:59-61). A princípio se acreditou que a descoberta dos manuscritos de Qumran fortaleceria a importância da Septuaginta, uma vez que foram encontradas várias "leituras da LXX" no material de Qumran. Portanto, houve pouca mudança na composição das evidências. No entanto, várias e recentes contestações à visão tradicional tornaram necessário reabrir a discussão dos "tipos" textuais.

Emanuel Tov demonstrou que a relação entre os manuscritos e a Septuaginta não é nem de longe tão convincente quanto se imaginava, uma vez que, em muitos casos, as diferenças superam as semelhanças e há diversos tipos de textos nas leituras comuns aos manuscritos e à Septuaginta (1980:45-67; 1982a:11-27). Tov afirma que elas não representam tipos de texto, mas simplesmente textos, e que se devem estudar as evidências externas passagem por passagem e não pela via do critério externo (1981:272-751; 1982b:429-434). Entretanto, ele admite que, "de modo geral, as leituras do TM merecem mais respeito do que as leituras encontradas em outras fontes" (1981:287).[4] Além disso, Tov também concorda que os manuscritos de Qumran apóiam a Septuaginta em muitos casos. Portanto, Tov vai longe demais quando afirma que "não existem *considerações externas relevantes* que possam ser aplicadas à avaliação das leituras" e que "os critérios internos são *os únicos critérios válidos* para a avaliação de variantes "retrovertidas" (1981:286,288). É provável que ele tenha alcançado êxito em mostrar a natureza provisória da divisão tripartite em tipos de texto, mas não conseguiu refutar a validade básica dos critérios externos, que continuam válidos desde que reconheçamos a natureza provisória dessas conclusões.

A crítica textual do Novo Testamento é normalmente vista como bem mais estável devido ao número maior de manuscritos (mais de cinco mil) e por causa de todo trabalho realizado por especialistas como B. F. Westcott e F. J. A. Hort, no final do século dezenove, ou Kurt Aland e Bruce Metzger, em tempos mais recentes. Os manuscritos também foram subdivididos não apenas em tipos ou famílias de textos com base no estilo das mudanças, mas principalmente na distribuição geográfica: alexandrinos, cesareenses e bizantinos. Entretanto, apesar da estabilidade aparentemente maior, várias contestações ao método eclético desenvolvido por Westcott e Hort tornaram necessários alguns ajustes nas conclusões. Primeiro, defensores do "texto majoritário" (como Pickering e Hodges) afirmavam que a grande maioria dos manuscritos reflete o Textus Receptus (TR) de Erasmo (versão em que se baseia, por exemplo, a Almeida Corrigida Fiel), e que o método baseado em famílias de textos desconsidera a presença de leituras do TR em muitos pais da igreja. Embora tal

---

[4] Além disso, alguns livros na Septuaginta (por exemplo, o Pentateuco e porções de Isaías) estão mais bem redigidos do que outros e têm maior peso em decisões de crítica textual.

contestação deva ser respeitada e levada a sério, concordo com D. A. Carson (1979) e Gordon Fee (1978) que se pode fazer uma defesa bem mais consistente do método eclético. Segundo, muitos estudiosos concordam que todo o aparato metodológico da crítica textual precisa ser revisado e que as evidências em favor dos tipos de texto são particularmente suspeitas. Hoje, a maioria reconhece a natureza subjetiva e provisória de grande parte das decisões.[5] As evidências precisam ser usadas com maior cuidado e sofisticação.

Existem grandes semelhanças entre os critérios em favor de decisões da crítica do texto no Antigo Testamento e no Novo. Portanto, apresentarei um conjunto de critérios usando exemplos dos dois testamentos. A coisa mais importante a ser lembrada é que não se prova nenhuma leitura por um critério único. Pelo contrário, todas as variantes devem ser avaliadas com base em todos os critérios, e a leitura mais provável será aquela que melhor se encaixa no todo.

### *1. Critérios externos*

São as regras que dizem respeito aos próprios documentos. Elas pesam a distribuição das leituras variantes, avaliam os méritos relativos dos manuscritos em que se acham as leituras e detectam "preconceitos" (tendências) nos hábitos de transmissão dos textos. A exemplo de Tov, muitos consideram que estes últimos têm menos mérito por causa da natureza secundária das avaliações, visto que se baseiam em decisões anteriores sobre datas e sobre a natureza geográfica dos vários manuscritos. A crítica tem algum mérito, principalmente diante da grande disparidade de padrões nas mudanças em qualquer manuscrito. Entretanto, os que já fizeram pesquisas primárias de manuscritos afirmam que, sim, é possível dar uma "nota" básica à qualidade de leituras específicas, se a pessoa perceber a subjetividade de tais decisões.[6] Quando estudamos as várias possibilidades para o texto original de uma passagem, é aconselhável aplicar o procedimento abaixo.

*Determinar as datas relativas das fontes do texto.* É mais fácil fazer isso em relação ao Novo Testamento, mas também é possível aplicar o procedimento ao Antigo. Por exemplo, os targuns de passagens do Antigo Testamento originaram-se

---

[5] Aland 1987:67 afirma com segurança que apenas os tipos detextos alexandrinos, os coinés (bizantinos) e os D (Códex Bezae) são "incontestavelmente comprovados". Os textos dos tipos ocidental, cesareenses e Jerusalém são "puramente hipotéticos".

[6] Aland de fato vai muito longe quando afirma que "a autoridade primária para uma decisão da crítica textual recai sobre a tradição manuscrita grega. [...] Além disso, os manuscritos deveriam ser avaliados, não contados, sendo que as características peculiares de cada manuscrito deveriam ser devidamente consideradas" (1987:275-276). Mais uma vez as evidências externas do Novo Testamento são um pouco mais fortes e claramente definidas do que as do Antigo Testamento, mas, em geral, os estudiosos são otimistas em relação a ambos.

num período mais recente da história, e há uma quantidade considerável de crítica do texto a ser feita na própria Septuaginta, antes que possa ser comparada com outras recensões. Ernst Wurthwein (1979:114: cf. 12-27) e Tov (1982b:438) relacionam a principal exceção a essa regra: o Texto Massorético é a mais recente das versões do Antigo Testamento, mas ao mesmo tempo é a mais digna de crédito, ou seja, contém as tradições mais antigas. Muitas das cópias mais antigas de Qumran (tais como 1QpHab) passaram por uma profunda revisão motivada por predisposições teológicas da comunidade, ao passo que outras (como $1QIs^a$) apresentam grande exatidão. Em outras palavras, os procedimentos relativos à transmissão têm precedência sobre a idade (algo que se aplica aos dois Testamentos). A datação de manuscritos do Novo Testamento é uma ciência razoavelmente exata, e vários manuscritos foram datados bem próximos ao primeiro século. Por exemplo, o Papiro Bodmer II (P66), contendo trechos de João 14—21, pode ser datado em torno do ano 200 d.C., data relativamente próxima da composição do evangelho. Manuscritos mais antigos não são automaticamente superiores aos menos antigos, como temos visto; todavia, eles representam uma ajuda imensa.

*Determinar a distribuição geográfica e temporal dos manuscritos que estão por trás de cada variante.* Se determinada leitura se encontra nos principais manuscritos de vários setores da igreja primitiva, é mais provável que seja original. É claro que isso deve aliar-se ao primeiro critério. Por exemplo, o final mais longo de Marcos 16.9-20 não consta nas leituras alexandrinas (códices Sinaítico e Vaticano), nem no códice em latim antigo Bobiensis ($it^k$) da Vetus Latina, ou em alguns manuscritos armênios, além de não constar em Orígenes e Eusébio. Encontra-se basicamente na leitura do Códex Bezae "mais amplo" (expandido ou mais longo) ou do bizantino (Códices Efraimita e Alexandrino). Portanto, muitos especialistas duvidam de sua autenticidade (como parte do evangelho de Marcos original).

*Determinar a relação genealógica dos manuscritos que estão por trás de cada leitura.* É o critério mais questionável, pois se baseia em teorias dos tipos de texto. Teoricamente, uma leitura que se encontre em várias famílias de texto é superior a uma de uma única família. No campo da pesquisa do Antigo Testamento, Wurthwein (1979:114) declara que o Texto Massorético merece grande credibilidade, e qualquer decisão que vá contra uma leitura do TM deve ser tomada com muito cuidado.[7] Tov assume uma posição oposta e afirma que nenhuma versão deve ser considerada superior a outra (1982b:435). De modo geral, é melhor uma posição mediana. Devemos

[7] Würthwein declara (em ordem de valor relativo) que, depois do Texto Massorético, se deve consultar o Pentateuco Samaritano, a Septuaginta, a tradução de Áquila, a versão de Símaco, a revisão teodosiana da Septuaginta, a Peshita, os targuns, a Vulgata, as versões latinas antigas e assim por diante.

reconhecer o peso geral das evidências do manuscrito, mas não fazer disso o único fator decisivo. Se o Texto Massorético apresentar alguma razão plausível que justifique uma mudança (tal como uma preferência teológica ou a fim de se aprimorar uma "leitura grosseira"), optamos pela Septuaginta ou pelo Pentateuco Samaritano. Em alguns casos, isso será razoavelmente conclusivo. Por exemplo, todas as versões antigas do Novo Testamento que têm alguma importância omitem a história da mulher surpreendida em adultério, relatada em João 7.53—8.12; somente o Códex Bezae e fontes posteriores (como os textos bizantinos) incluem a história. Todos os critérios acima oferecem suficiente apoio para a omissão desse texto.

*Observar a qualidade relativa dos manuscritos.* Outra vez somos obrigados a tomar uma decisão com bases subjetivas. No entanto, ao destacar a "qualidade relativa", esse critério passa a ter valor limitado. Procuramos o grau de divergência num texto ou numa família textual, ou seja, qual deles contém, de modo geral, leituras mais curtas, menos acréscimos teológicos e erros comuns. Já observamos o consenso geral de que o Texto Massorético é superior aos outros. Quanto ao Novo Testamento, pode-se dizer o mesmo em relação ao Códice Vaticano (B). O que não é absolutamente conclusivo, e não iríamos tão longe quanto Klein ou Wurthwein no apoio ao Texto Massorético, a não ser que fôssemos forçados. Entretanto, se todos os outros critérios são iguais, a presença do Texto Massorético ou do B por trás de determinada leitura é, no mínimo, um excelente ponto em seu favor.

### *2. Critérios internos*

São as regras que se relacionam com a construção e a clareza dentro do próprio texto. É claro que elas também são subjetivas já que dependem da apreensão que o leitor faz do texto e do que ele deve dizer. Todavia, conforme declaram John Hayes e Carl Holladay: "Apesar da complexidade, elas em geral são razoáveis, pois são principalmente tentativas de inverter o processo de composição e transmissão" (1982:35). Quando temos consciência dos tipos de mudanças que ocorrem, faz sentido determinar critérios que auxiliem a detectar essas mudanças.

*Quanto mais difícil a leitura, mais digna de crédito.* Parece razoável pensar que os escribas posteriores removeriam as dificuldades em vez de acrescentá-las. É claro que esse critério não é suficiente para ser usado de modo estrito, pois há muitas maneiras de cometer erros num texto. E amenizar as dificuldades de uma passagem é apenas uma dessas maneiras. Porém, quando se sabe as maneiras em que um escriba poderia errar uma forma ou um termo num texto (cf. Metzger 1964:186-206; Klein 1974:76-84); essa regra pode ser útil. O fato é que muitas pessoas fizeram dela o principal critério para decisões de crítica textual. Por exemplo, escribas

de épocas posteriores, ao perceberem o estilo estranho das palavras de Filipenses 3.16 (lit., "apenas ao que temos conquistado, andemos no mesmo"), acrescentaram "pela mesma regra, pensai a mesma coisa" para suavizar a frase quebrada. A leitura mais estranha é com certeza mais provável, pois é altamente duvidoso que escribas, tempos depois, omitissem a última metade do versículo e produzissem uma leitura tão esquisita.

*A leitura mais curta é preferível.* Acrescentar palavras ao texto era muito mais comum que reduzi-lo. Portanto, se todo o resto é igual, o texto mais curto tem grande probabilidade de estar correto. Os escribas esclareciam o assunto ou explicavam termos difíceis. Muitas vezes harmonizavam um texto com outro para evitar a aparência de contradição. Um dos acréscimos mais comuns ocorria quando um escriba escrevia um comentário na margem e o escriba seguinte, pensando que ele havia eliminado parte do texto por acidente, simplesmente o introduzia. Por exemplo, o Códex Bezae apresenta o livro de Atos dez por cento maior que outros manuscritos; quase tudo é informação acrescentada e com certeza não faz parte do texto original. É claro que, em casos de haplografia, a passagem mais longa é preferível, de modo que dificilmente a regra é absoluta. Ainda assim, é um valioso indicador que auxilia o estudante a perceber o provável *Urtext* (em alemão, "texto original").

*A leitura que melhor se encaixa no estilo do autor, e principalmente no contexto imediato, é preferível.* É o que muitas vezes se chama critério da probabilidade intrínseca (os dois primeiros são critérios da probabilidade transcricional). Tov considera este critério o único pertinente (1981:288), o qual, no entanto, também tem seus problemas, sendo que Fee se refere a ele como "o mais subjetivo de todos os critérios" (1983:57). É difícil detectar o "estilo" de um autor, pois o tipo de estatística que os estudiosos em geral usam (e.g., tomando o número de vezes que uma palavra é usada como indicação dos termos preferidos de determinado autor) raramente valem para obras curtas como os livros bíblicos. Escritores não são tão previsíveis. Portanto, os estudiosos divergem na avaliação e no uso que fazem do estilo como critério de crítica textual. O contexto imediato tem mais valor, mas também aqui poucas leituras são definidas facilmente por considerações como essas. Os escribas muitas vezes alteravam uma leitura para acomodar suas ideias acerca do contexto.

Além disso, esse critério muitas vezes se choca com o critério da "leitura mais difícil", uma vez que o contexto quase sempre também orientava os escribas em suas escolhas ou mudanças. Em praticamente todos os exemplos (tais como Is 45.1,2; Dt 31.1; 32.8; 1Sm 17.8; Jn 1.9; cf. 1981:289-292), Tov mostra como a leitura mais difícil favorece uma determinada leitura, ao passo que o contexto, outra. No entanto,

conforme observa Fee, a probabilidade intrínseca ainda tem algum valor limitado, porque pode eliminar uma ou duas possibilidades e fortalecer algum dos outros critérios (1983:57).

Se acrescentarmos esse critério às evidências externas favoráveis ao final mais longo de Marcos, teremos uma considerável probabilidade contra a redação de Marcos. Conforme aponta Metzger, o vocabulário e o estilo de Marcos 16.9-20 são bem diferentes do segundo evangelho (1971:124-126). Além disso, o contexto imediato não o torna provável, pois a interrupção é muito estranha, com mudança de sujeito entre os versículos 8 e 9 e a omissão total das outras mulheres além de Maria nos versículos 9 e 10. Em suma, algum editor provavelmente compilou as tradições acerca das aparições posteriores à ressurreição, bem como as da vida da igreja primitiva, para dar uma conclusão ao evangelho de Marcos que fosse melhor do que a oferecida pelo versículo 8.

Concluindo, devemos estudar as várias possibilidades com base num molde determinado pelos três critérios que discutimos. A leitura que for mais coerente com essas regras é provavelmente a original. O especialista em Novo Testamento deverá usar o texto de Nestle-Aland e estudar a fundo tanto os critérios externos quanto os internos, valendo-se do vasto aparato disponível (Aland 1987:228-256 faz uma excelente análise sobre o assunto). O não-especialista deve usar o texto grego da United Bible Societies, que hierarquiza as leituras, estudar com afinco as explicações apresentadas por Metzger (1971) e depois pegar as informações aqui discutidas e trabalhar com elas, em vez de aceitar passivamente os argumentos de Metzger ou dos comentaristas. Com certeza, o pastor atarefado quase sempre não tem muito tempo para gastar com decisões de crítica textual, mas precisa estar atento para as questões e confirmar o texto com a maior exatidão possível dentro do pouco tempo disponível. Recomendo que os envolvidos no ministério do púlpito ouçam o conselho de Liefeld (embora deva interagir mais a fundo com o estudo bíblico):

> A menos que a versão da Bíblia usada pela igreja seja diferente da usada pelo pregador ou tenha uma nota de rodapé indicando a presença de uma variante textual, é provável que seja melhor não mencionar a incerteza. Se parecer necessário entrar na questão, eu diria ao pregador que, sempre que isso acontecesse, ele afirmasse que tal incerteza não altera a integridade do original e que nenhuma doutrina ficaria desqualificada se uma leitura preferida tivesse de ser abandonada por causa de uma variante mais válida. Isso não quer dizer, como se ouve de vez em quando, que nenhuma doutrina é afetada por variantes textuais. Isso não é verdade. Pelo contrário, qualquer afirmação doutrinária nas Escrituras que seja afetada por variantes textuais precisará receber o apoio necessário de outras passagens (1984:143).

## ANÁLISE GRAMATICAL DO TEXTO

Gramática é um assunto que intimida. A maior parte das pessoas tem medo dela desde o início do ensino médio, quando o professor ou professora nos obrigava a pensar em gerúndios e interjeições, deixando os alunos quase se afogando num mar de confusão. Ao mesmo tempo, porém, a gramática é o projeto arquitetônico da comunicação e revela como as várias partes de um discurso se relacionam entre si. O fato é que a gramática é a chave para entendermos o significado da palavra, e a análise semântica (estudo da palavra) depende dela, uma vez que as palavras têm significado somente quando se relacionam com as outras palavras de uma frase. Na discussão a seguir, darei muitos exemplos disso.

O primeiro estágio para determinar a coesão interna do texto é analisar as relações entre as unidades ou os termos do texto. É interessante comparar a ênfase que os cursos de exegese dos seminários dão à gramática hebraica ou grega com o espaço efetivamente destinado à gramática em textos sobre hermenêutica ou em comentários. Em obras recentes como as de Kaiser, Liefeld ou David Dockery, Kenneth Matthews e Robert Sloan, a gramática não é sequer discutida (felizmente, Berkeley Mickelsen traz uma excelente análise)! Hayes e Holladay contêm um capítulo sobre gramática, mas nunca passam da sintaxe e da semântica em suas discussões. Acho que há três razões para essa omissão: primeira, o pastor e o leigo que vivem ocupados têm pouco tempo para ir tão fundo assim, e, portanto, o melhor é oferecer ferramentas que eles possam e queiram usar; segunda, a gramática é vista como menos importante que a sintaxe e, assim, fica incluída dentro de uma categoria mais ampla; terceira, as editoras têm limitações de espaço, e pelas outras duas razões, a gramática é uma das áreas omitidas.[8]

Pretendo, no entanto, refutar essas razões. Quando se tem um conhecimento instrumental de grego e algumas boas ferramentas como as gramáticas de referência de F. Blass, A. Debrunner e Robert Funk; Nigel Turner; C. F. D. Moule; Max Zerwick; ou Stanley Porter,[9] não é necessário gastar um tempo enorme para tomar decisões gramaticais. Ademais, não é necessário analisar cada construção gramatical, mas observar os pontos críticos da passagem e estudá-los. A segunda razão é até certo ponto compreensível, mas não o bastante para justificar a negligência com a gramá-

---

[8] Uma série de comentários de Murray Harris (publicada pela Eerdmans) tem procurado remediar esse desequilíbrio através de abordagens gramaticais mais diretas. O primeiro volume, sobre Colossenses e Filemom (1990), exemplifica bem o projeto.

[9] Recomendo o uso dessas excelentes gramáticas como ferramentas de referência. Os índices bíblicos devem ser pesquisados para se encontrar a discussão sobre a passagem em estudo e, então, usar os minicomentários no texto.

tica.[10] Com razão, a sintaxe tem recebido primazia nas discussões sobre exegese. No entanto, decisões gramaticais específicas sempre dão base para o estudo da sintaxe. Nunca poderei definir o fluxo de pensamento de Filipenses 2.6,7 sem decidir primeiro se *hyparchōn* é um particípio concessivo ("embora ele fosse"), causal ("porque ele era"), circunstancial ("sendo") ou temporal ("quando ele era"). Também não tenho condições de definir a teologia de Romanos 5.12,13 sem determinar se *eph hō* é causal ("porque todos pecaram") ou resultativo ("visto que todos pecaram").

O que se pode fazer quando não se possui nenhum conhecimento de grego e hebraico? A situação é difícil, mas não insuperável. Pode-se decorar o alfabeto e lançar mão de uma Bíblia interlinear e de comentários mais profundos. Um dos meus propósitos nesta parte é oferecer um conhecimento instrumental dos fundamentos da gramática para que você possa perceber a maneira como os comentários mais antigos tratam das questões. Use este capítulo como ferramenta de pesquisa conforme for consultando os comentários. Repito: é melhor usar comentários mais recentes para ter acesso aos últimos conhecimentos. E você pode continuar usando versões mais literais como instrumento de controle e ver como outras versões trataram o problema que está sendo estudado. O principal é pensar gramaticalmente e perguntar como as palavras se relacionam umas com as outras.

Não me arriscarei a discutir aqui pormenores de gramática. Isso seria impossível. Mas farei um resumo das linhas básicas e selecionarei alguns exemplos críticos para ilustrar áreas em que a gramática não é bem empregada. Além disso, discutirei hebraico e grego lado a lado, pois as áreas de necessidade coincidem, e a comparação se mostrará didática.

### 1. Desenvolvimento histórico

Conhecer o desenvolvimento histórico das línguas é essencial para uma compreensão adequada da gramática. Ignorar as dimensões diacrônica e histórica do hebraico e do grego tem levado a um emprego indevido da gramática de tempos em tempos. Conforme diz Carson: "É importante lembrar que o princípio da entropia está presente nas línguas vivas assim como na física. Com o passar do tempo, as línguas 'desmoronam': a sintaxe se torna menos estruturada, o número de exceções aumenta, a morfologia se simplifica, e assim por diante" (1984:68). Além disso, a influência das línguas mais próximas exerce um papel importante no seu desenvolvimento. Tanto o

[10] No entanto, há suficiente verdade nesse enunciado para justificar uma revisão dos cursos de exegese. Precisamos de menos gramática e de uma abordagem mais equilibrada, com um ênfase específica na sintaxe holística e nos contextos histórico-culturais. O instrutor deve sempre ter em mente as sete a dez horas que, no máximo, o pastor comum pode gastar em um único sermão.

hebraico quanto o grego dão provas disso. Portanto, um entendimento básico desses fenômenos se revelará indispensável.

1. O hebraico bíblico faz parte do grupo de línguas semíticas do noroeste, composto pelo antigo amorita (dos textos de Mári) e pelos dialetos cananeus: ugarítico (das tabuinhas de Ras Shamra), fenício (do qual todos esses dialetos derivaram seu alfabeto), moabita (encontrado principalmente na Pedra Moabita) e aramaico (visto em Jr 10.11; Dn 2.4b—7.28; Ed 4.8—6.18; 7.12-26). O semítico oriental também é importante, sendo falado na antiga Mesopotâmia e a principal língua do mundo do Oriente Próximo entre 1700 e 700 a.C. Esse grupo se compõe do acadiano, a língua franca da região no segundo milênio; babilônio, língua do Código de Hamurábi (babilônio antigo) e de Nabucodonosor (neobabilônio); e assírio. Por causa da dominação política e econômica deste grupo de línguas por boa parte do período bíblico, ele é muito importante. Todas essas línguas têm certos aspectos linguísticos em comum, tais como a raiz de substantivos e verbos contendo de uma a três consoantes, utilizando mudanças de prefixos, sufixos ou temas para indicar o uso na frase. Bem semelhantes também são os casos e os tempos verbais (cf. Moscati 1969). Ainda poderíamos incluir o egípcio, cujos vestígios podem ser encontrados no Antigo Testamento.

Portanto, uma das mais importantes ferramentas para uma boa exegese do Antigo Testamento é a linguística comparada. Isso representa muito trabalho, e é necessário muita cautela para usarmos os resultados. Uma vez que esse estudo ainda se encontra em seus primeiros estágios, muitos têm exagerado nos paralelos. Um dos melhores exemplos de exagero é o comentário em três volumes que Michel Dahood escreveu sobre o livro de Salmos, pois ele encontra paralelos do ugarítico em praticamente todos os versículos. Mesmo assim, esse trabalho precursor demonstrou o potencial inerente ao método comparativo (cf. o índice no final do comentário). O uso de uma língua irmã pode revelar as possibilidades do contexto histórico e do significado de muitas palavras hebraicas obscuras, além das configurações sintáticas. Além disso, muitas frases ou termos parecem ter sido diretamente emprestados das religiões vizinhas, de forma que o método se torna duplamente valioso. No entanto, ao fazer isso, precisamos ter o cuidado de procurar todas as possibilidades de paralelos e selecionar aquele que *melhor* responda ao problema, em vez de buscar qualquer paralelo possível (muitas vezes, aquele que melhor atende ao nosso propósito!). Esse princípio reaparecerá várias vezes em nosso estudo da hermenêutica, pois também é um problema de pesquisa semântica no uso de passagens paralelas.

A principal dificuldade para desenvolver uma gramática hebraica é que nossos conhecimentos, de certa forma, ainda são elementares. Há especialistas que continuam investigando os estágios de desenvolvimento da língua desde o Pentateuco,

passando por Crônicas, até chegar ao período neotestamentário. Essa é a principal razão por que ainda não há uma supergramática (no nível da gramática grega de Blass-Debrunner-Funk); a impressão de muitos estudiosos é que é muito difícil descobrir regras que se apliquem aos vários níveis da gramática hebraica em seus diversos estágios de desenvolvimento. Mesmo assim, é possível chegar a regras básicas de interpretação que sirvam para a maioria dos casos, e tentarei resumi-las aqui.

2. O grego do Novo Testamento tem sido objeto de muita discussão. No século passado, muitos acreditavam que o Novo Testamento continha um "grego do Espírito Santo", por causa das diferenças óbvias entre os textos neotestamentários e os textos do grego clássico. Mas Adolf Deissmann, em seu brilhante estudo dos papiros, provou que o grego do Novo Testamento era de fato o grego comum e coloquial (coiné) das ruas (1908). Várias pessoas contestaram a tese, principalmente Nigel Turner, que afirmava que o Novo Testamento é uma combinação única de fontes gregas e semíticas (1963:9). Entretanto, uma versão modificada da teoria de Deissmann se encaixa melhor com as evidências (cf. Silva 1980:198-219).

O período coiné começou com as conquistas de Alexandre. Antes dele, vários dialetos conviviam na Grécia, sendo que o grego ático (dialeto de Atenas com seus poetas e filósofos) era a língua da diplomacia. Alexandre transformou o grego ático em língua universal, embora vestígios de outros, principalmente do grego jônico, apareçam no grego coiné posterior. Esse dialeto clássico se caracterizava por grande sutileza de expressão e um sistema de partículas e preposições sofisticado e rígido, em que cada uma tinha um significado específico. Uma multiplicidade de tempos e modos era usada com exatidão quase científica. No entanto, os povos conquistados tinham dificuldades para aprender todas essas sutilezas, e a língua foi aos poucos perdendo precisão. Leves diferenças entre preposições, casos e tempos começaram a desaparecer. O movimento estava distante do modo sofisticado e sintético do clássico e aproximava-se do estilo analítico capaz de uma expressão emocional maior. É fato que também ocorreu um movimento de volta ao grego clássico chamado "aticismo", caracterizado pelas regras rígidas do período anterior, mas isso foi algo que se restringiu à classe mais intelectualizada.

Os autores do Novo Testamento seguiram os estilos populares. É claro que havia diferenças de estilo. O melhor grego é o de Lucas, Tiago e do autor da Epístola aos Hebreus. Às vezes, Paulo chega próximo de um estilo elegante, e 1Pedro demonstra um grego coiné muito bom. O grego mais rústico se encontra em 2Pedro, Apocalipse e no Evangelho de João.

É evidente que não poderemos entender de forma adequada a língua do Novo Testamento sem atentarmos para a influência que a gramática semítica e o grego da

Septuaginta exerceram sobre os autores. De fato, é impossível discutir com profundidade esse assunto que é tão difícil. Entretanto, nenhum panorama ou introdução estaria completo se não reconhecesse a influência de ambos. A maioria dos autores era de judeus que falavam o grego como segunda língua. Portanto, eles sempre estavam olhando para o grego através de lentes semíticas. Assim, a gramática e o emprego das palavras revelam frequentemente tal influência. Nos evangelhos e em Atos, as tradições mais antigas podem refletir uma forte origem semítica (cf. Matthew Black 1967), e muitos semitismos na tradução refletem ou originais semíticos ou a Septuaginta. Esta última influenciava especialmente o estilo, como nos hinos de Lucas 1.46-55; 68-79 (cf. Blass-Debrunner 1963:3). De modo geral, é importante observar essas influências e evitar um mau uso da gramática (cf. Zerwick 1963:63-64).

### *2. Sistema verbal*

1. O hebraico, diferente de muitas outras línguas indo-europeias, dá primazia ao aspecto e não ao tempo do verbo. Há dois tempos verbais: o perfeito, que expressa uma ação que se completou, e o imperfeito, que enfatiza ações incompletas. A exceção fica por conta dos verbos que denotam estado do ser ou da mente (como "eu estou limpo", "eu amo"), em que o perfeito é usado para denotar estado presente. Com os verbos regulares, porém, somente o contexto pode dizer se o verbo deve ser traduzido como pretérito imperfeito ("eu fazia"), perfeito ("eu fiz"), mais-que-perfeito ("eu fizera") ou futuro perfeito ("eu terei feito"). Apenas o contexto poderá dizer se o imperfeito deve denotar futuro ("eu farei"), uma ação habitual ou repetida no passado ("eu costumava fazer"), presente ("eu faço") ou condicional ("se eu fizer"). Repetindo, não existe a ideia de tempo no verbo; este deve ser inferido do contexto.

O sistema verbal gira em torno de sete "troncos", que são empregados para indicar o tempo perfeito, na forma da terceira pessoa do masculino singular do verbo *pa'al* nos vários radicais, tais como o *niphal* devido ao prefixo *n-* e o *piel* devido à consoante do meio, que é dobrada. Em poucas palavras, o uso gramatical de cada tronco indica as funções sintáticas que veremos a seguir (cf. Lambdin 1971; Waltke and O'Connor 1990; e van der Merwe et al., 1999). O *Qal* é o tronco básico ou simples, usado tanto para afirmações transitivas ("eu faço") quanto estativas ("eu sou velho"). O *niphal* é, com frequência, passivo ("eu sou ajudado"), mas às vezes é reflexivo ("eu me ajudo"), embora alguns verbos ocorram só no *niphal* para denotar voz ativa. O *piel* (ativo) e o *pual* (passivo) mudam verbos intransitivos ou estativos para transitivos (uso chamado "factitivo"; por exemplo: "ser santo" → "santificar"; "aprender" → "ensinar") e também são usados com verbos cuja raiz é um substantivo (como "palavra" → "falar" ou "bênção" → "abençoar") ou ainda com o sentido de

resultado (e.g., "esticar" → "espalhar"). Eles nunca ou raramente intensificam (a distinção tradicional). O *hithpael* acrescenta sentido reflexivo ("santificar-se") ou de reciprocidade ("abençoar um ao outro"), apesar de que com alguns verbos isso se toma praticamente ativo ("orar pelos outros"). Por último, o *hiphil* (ativo) e o *hophal* (passivo) são causativos ("tornar justo") e às vezes permissivos ("ver" → "deixar ver").

O modo em hebraico é bem complexo. O imperativo é semelhante em forma e função ao imperfeito. É usado para designar uma ordem direta e simples (como "faça isso" ou "ame a Deus"), ao passo que o imperfeito é empregado no caso de ordens expressas ("você tem que fazer isso" ou "amarás o SENHOR teu Deus"). O jussivo e o coortativo lembram o imperfeito e o imperativo em forma e função. O jussivo é o imperativo indireto de terceira pessoa ("que ele faça isso"), e o coortativo é o imperativo indireto de primeira pessoa ("façamos isso"). Quando dois imperativos (ou um imperativo seguido de jussivo ou coortativo) aparecem juntos, muitas vezes há um sentido de condição ("se isso acontecer, você fará..." [cf. Is 36.16]) ou de propósito/resultado ("faça isso para que eu possa..." [2Rs 5.10]).

Infinitivos e particípios são substantivos e adjetivos verbais, respectivamente. Existem duas formas do infinitivo. O infinitivo construto quase sempre tem a função do infinitivo substantivado em português, aparecendo como sujeito ("ajudar a criança é bom"; cf. Gn 2.18) ou objeto ("gostei de ajudar a criança"; cf. Dt 10.10). É encontrado com maior frequência com a preposição *lĕ*, para dar um sentido de propósito ou resultado ("trabalhei para que pudesse alimentar minha família"), com *kĕ* ou *bĕ* numa oração temporal ("quando ele trabalhou..."), com *min*, *bal* ou *bĕlî* numa oração causal ("porque ele trabalhou...") ou com *bal* ou *kĕ* numa construção concessiva ("embora ele tenha trabalhado..."). O infinitivo absoluto funciona como um advérbio. Muitas vezes é usado para dar ênfase, repetindo e frisando a ideia do verbo ("matando, ele matará", significando "ele certamente matará"; cf. Gn 2.17; Am 9.8). O infinitivo absoluto é empregado também para complementar o verbo e dar ação de consequência ("ele ouviu e *seguiu*...") e pode até ficar no lugar do verbo principal, quase sempre como imperativo (Is 14.31), mas também como verbo finito ("fogo que consome" [Nm 4.24] ou como substantivo ("pastor", "vidente"). Com um artigo, pode funcionar como oração relativa (cf. "aquele que tocar" [Gn 26.11]), mas muitas vezes também como verbo principal (como "[ele] sacrificava e queimava incenso" [1Rs 3.3]) com ênfase na ação durativa ou contínua.

2. O sistema de verbos em grego assemelha-se ao do hebraico em alguns aspectos. O grego também se caracteriza mais pelas flexões do que pela ordem das palavras ou pelos verbos auxiliares. A exemplo do hebraico, o tempo não está ligado tanto ao momento em que se dá o fato expresso pelo verbo, mas destaca o tipo de ação. Mas

aqui se trava um grande debate entre os defensores da visão tradicional, em que o sentido de tempo se encontra apenas no modo indicativo, e os proponentes da "teoria do aspecto", que diz não haver sentido de tempo em todo o sistema de verbos gregos. Rodney Decker apresenta com grande competência uma breve história das gramáticas de grego (2001:5-28). Ao passo que os gramáticos mais antigos centralizavam-se na ideia de tempo para os verbos, o cenário começou a mudar no início do século vinte com o surgimento da *Aktionsart* (tipo de ação) na Alemanha (Bruggman) e na Grã-Bretanha (Moulton). E atingiu seu mais alto grau na gramática de Blass-Debrunner-Funk, que apresenta os cinco "aspectos" do verbo: pontilear (aoristo), durativo e iterativo (presente), perfectivo (perfeito) e perfectivizante (verbos com prefixos prepositivos) (1961: §318, 10ª. ed.).

Essa classificação reinou suprema por todo o século vinte, mas uma silenciosa revolução ocorreu nos círculos linguísticos que adotam o método empírico, buscam uma análise sincrônica do verdadeiro uso e enfatizam uma abordagem descritiva em vez de normativa. Passou-se a pensar na língua como funcional, como uma ferramenta para a comunicação e não como um conjunto de regras. Então o aspecto (perspectiva centrada na situação do verbo) foi separado da *Aktionsart* (um tipo objetivo de ação) com base na teoria linguística moderna. Houve três especialistas que prepararam o terreno para isso no estudo da Bíblia. Primeiro, Kathryn McKay definiu *aspecto* como uma perspectiva que o autor assume em relação à ação no contexto (1974). Depois, em 1987, Buist Fanning e Stanley Porter apresentaram teses de doutorado em Oxford e Sheffield, respectivamente. Fanning tenta unir *Aktionsart* (que ele chama de "caráter procedural") e aspecto numa estrutura maior. Porter considera que a teoria do aspecto foi uma mudança de paradigma que deve substituir a *Aktionsart*, não complementá-la. Segundo ele, todo sentido de tempo é expresso por outros fatores (e.g., advérbios como *agora* ou *depois* ou o contexto mais amplo), e o verbo simplesmente reflete a percepção que o autor tem da ação. O argumento é que o lexema do verbo no nível semântico (a forma) não traz consigo ideias de tempo nem de tipo de ação (a função) (Decker 2001:29-59).

Dentro da teoria do aspecto, vejamos como os tempos funcionam (segundo Porter 1994:21-26). O aspecto perfectivo é visto no tempo aoristo, em que a ação é observada "como um processo completo e homogêneo". O aspecto imperfectivo é visto no tempo presente (e no imperfeito como uma "forma expandida do presente com terminações secundárias"), em que a ação é observada como contínua ou em andamento (qualquer que seja a situação temporal). O aspecto estativo é visto no tempo perfeito (e mais-que-perfeito), em que a ação é observada como um "determinado estado de

coisas (geralmente complexo)". Então ele adiciona um aspecto pragmático da análise de discurso, reconhecendo três "planos de discurso" servidos pelos tempos, sendo que o aoristo supre o plano de fundo (a base narrativa do discurso); o presente, o primeiro plano (apresentando personagens centrais e fatos importantes); e o perfeito, o plano frontal (elementos distintos e complexos no contexto).

Acho que Porter e Fanning têm muita razão em dizer que as formas lexicais dos tempos do verbo não trazem em si o sentido de tempo, mas recebem esse sentido na interação mais ampla das formas dentro do contexto estrutural. Porter, no entanto, exagera quando defende uma mudança de paradigma que substitua todas as categorias tradicionais. Na realidade, os verbos são usados dentro desses parâmetros e veiculam esses tipos de ação dentro de contextos específicos. Portanto, as categorias de Blass-Debrunner-Funk e outros continuam viáveis. Quando eu estava escrevendo meu comentário sobre o Apocalipse, analisei os verbos usando tanto a opção tradicional quanto a de aspectos. Houve vezes em que a teoria do aspecto possibilitou a melhor solução, mas também houve vezes em que as categorias tradicionais ajudaram mais a entender como João estava usando determinado verbo. Minha sugestão é considerar a teoria do aspecto um valioso complemento para a teoria tradicional e, quando estudar um contexto, fazer todas as perguntas (das teorias do aspecto e tradicional) e ver qual funciona melhor (cf. Picirilli 2005).

Podem-se distinguir os seguintes tipos de ação, ou na forma ou na função do verbo: (1) sentido contínuo ou durativo, utilizando os tempos presente ("eu estou fazendo"), imperfeito ("eu estava fazendo") e futuro ("estarei fazendo"); (2) ação iterativa ou repetida, também com os tempos presente ("eu costumo fazer"), imperfeito ("eu costumava fazer") e futuro ("eu farei"); (3) sentido pontilear, percebido ou como um ato único, para o qual se utilizam os tempos presente aurístico ou simples ("eu faço") e o aoristo ("eu fiz"), ou ação percebida como um todo, para a qual se utiliza o aoristo global ("o templo foi construído em quarenta anos"); e (4) ação vista como completa, sendo que os resultados são observados ou como existentes (tempo perfeito, "ele tem feito") ou como completos (mais-que-perfeito, "ele fizera").

O tempo é muito mal empregado, e o estudioso deve ter extrema atenção para não enxergar muita rigidez no seu uso dentro do Novo Testamento, tal como ver o aoristo como um tempo "de uma vez por todas". Conforme observa Frank Stagg, o aoristo nunca significa "de uma vez por todas" e muitas vezes não tem o sentido de uma ação que se completou (1972:222-223). Por exemplo, Paulo utiliza aoristos em Filipenses 2.12, "como sempre obedecestes", e em 4.11 "aprendi a viver contente em toda e qualquer situação"; em ambos os casos eles são culminativos e indicam as consequências no presente. Ao mesmo tempo, são informações do pano de fundo e levam

a ação adiante. No versículo seguinte (4.12), Paulo retoma os tempos presentes para esclarecer ("sei [...] sei" [ARC]). Os tempos presentes apresentam o primeiro plano, a ênfase central da passagem. Nos outros modos, essa ausência de uma acentuada função pontilear fica ainda mais visível. O aoristo é a forma comum no imperativo, no infinitivo ou no particípio e muitas vezes não tem função alguma. Se o tempo presente for usado nesses três modos, a ênfase estará na natureza progressiva da ação. Entretanto, não há função pontilear com o aoristo, mas apenas ação completada (a teoria do aspecto sobre o aoristo é semelhante ao "aoristo global" na teoria tradicional).

A voz é igualmente problemática. Não se pode mais afirmar que a voz média é principalmente reflexiva. É muito comum que sua função seja mais indireta, envolvendo o sujeito nos resultados da ação assim como também no processo. Às vezes a ideia reflexiva é forte (tal como em "foi enforcar-se" [Mt 27.5]), mas outras vezes a voz média é praticamente equivalente à ativa (como em At 12.4, onde Herodes "lançou-o [Pedro] no cárcere"). Zerwick demonstra como a voz média estava perdendo terreno para a voz passiva (em verbos depoentes) e para a voz ativa (com pronomes reflexivos) (1963:72-75). Assim, é errado, por exemplo, ler "línguas cessarão" (1Co 13.8) como uma voz média forte, isto é, "cessarão em si e de si mesmas" (cf. Carson 1984:77-79). Consultando um léxico, acharíamos facilmente que *pauomai* sempre aparece na voz média com sentido ativo (assim como "a fúria da água [...] cessou" [Lc 8.24]). Em resumo, é melhor concluir juntamente com Moule: "Como regra, em se tratando de um problema de exegese, não é nada fácil descer do muro decididamente, seja para que lado for, se a solução depender da voz" (1959:24).

Por causa das limitações de espaço deste capítulo, é impossível fazer uma discussão adequada dos vários modos. Todavia, farei alguns destaques em acréscimo à nossa discussão anterior sobre o uso do tempo nos modos oblíquos (não indicativos). Tanto na forma quanto na função, o subjuntivo se relaciona com o futuro. Isso se aplica às orações com *hina* (quase sempre = propósito futuro) e às perguntas deliberativas, em que a ênfase está sobre a potencialidade (cf. Mc 12.4). Assim mesmo, isso precisa ser moderado em orações condicionais. Segundo Zerwick (1963:109), a chamada condição de terceira classe com *ean* mais o subjuntivo é "contingente" ou "provável"; ele acrescenta que, às vezes, ela é usada num contexto irônico para afirmar uma situação impossível (como em Mt 21.3). James Boyer, porém, contestou essa visão, demonstrando que essa condição relaciona-se a um fato futuro sem que se pressuponha probabilidade ou improbabilidade (1983:164-175; cf. Carson 1983:81-82). A mesma cautela deve ser exercida com a pressuposição de que uma condição de primeira classe com *ei* é praticamente causal (Turner 1963:115) e, portanto, deve ser traduzida por "uma vez que". Conforme Zerwick demonstra, o grau de realidade

precisa ser inferido do contexto (1963:103). Pressupõe-se a realidade da hipótese em favor do argumento, mas não sua veracidade. O contexto pode conferir à oração um sentido praticamente causal (e.g., Fp 2.1), mas muitas vezes a afirmação é de fato inverídica (como em Mt 12.26,27 ou Mc 3.24,25).

Os particípios são particularmente difíceis de interpretar. Isso se dá, em parte, pela presença da influência semítica. Os perifrásticos (particípio + verbo "ser ou estar"), por exemplo, são muito mais comuns, principalmente em trechos semíticos como Atos 1—12 (17 das 24 ocorrências em Atos). Aqui, no entanto, restringirei meus comentários ao caso mais difícil, o particípio adverbial. Somente o contexto poderá dizer se o particípio é circunstancial, causal, resultativo, temporal ou algo assim. A decisão é sempre muito problemática; é possível que mais de uma categoria se encaixe. Algo que pode ajudar é agrupar as possibilidades sintaticamente. Por exemplo, podemos agrupar da seguinte maneira: circunstancial (circunstância concomitante), modal (maneira), instrumental (meio) e causal; são possibilidades que vão da mais fraca à mais forte e são encontradas muitas vezes no Novo Testamento. Particípios temporais também são numerosos, embora estivessem sendo aos poucos substituídos por orações subordinadas como a oração com *hote* ou por orações infinitivas (*en tō, meta to*). Os particípios concessivos não são frequentes (e.g., Mt 7.11; At 19.37), a exemplo dos condicionais (como Lc 9.25; Hb 11.32). Orações de propósito e resultado se inter-relacionam, e muitas vezes não é possível diferenciá-las com clareza (cf. Lc 7.6; At 8.27; ver também um excelente tratamento do assunto em Turner 1963:153-157). Fee adverte contra o risco de exagerarmos na exegese aqui (1983:82). Uma vez que o propósito básico de um particípio é a circunstância concomitante e existem muitos modos claros de indicar propósito, condição e assim por diante, o contexto deve indicar com bastante clareza que tipo de uso adverbial deve ser feito.

O infinitivo não é tão difícil, pois, à semelhança do hebraico, é um substantivo verbal e muitas vezes funciona como o infinitivo substantivado em português. Surge uma dificuldade quando o infinitivo está vinculado ao artigo grego (e muitas vezes a uma preposição) e tem função adverbial como uma oração subordinada. Entretanto, uma vez que se entenda o conceito básico, torna-se simples detectá-lo e traduzir. A função causal é introduzida por *dia to* mais o infinitivo (Fp 1.6; Lc 2.4); a de propósito, por *tou, pros to*, ou *eis to* (At 7.19; Tg 1.18); o resultado, por *hōste* (Lc 4.29; 20.20); a temporal, por *en tō* ("enquanto", Mt 13.4, 25), *meta to* ("depois", Mc 1.14; 14.28) ou *pro tou* ("antes", Jo 1.49; 13.19). Recomendo aos alunos que considerem essas partículas como palavras comuns do vocabulário e as decorem. Depois de entendido o conceito básico, as funções do infinitivo não serão difíceis (cf. Blass-Debrunner 1963:205-208).

### *3. Sistema nominal*

1. O substantivo hebraico é mais simples de compreender que o equivalente grego. As terminações que assinalam caso (encontradas no acadiano, ugarítico e outras) desapareceram por volta de 1000 a.C. Sujeito e objeto são marcados pela ordem das palavras, pelo contexto ou, quase sempre, pela presença de *'et* antes do objeto. O genitivo é determinado por uma relação de "construto", i.e. por uma relação estreita entre dois ou mais substantivos. O segundo substantivo (ou o último) traz o artigo para ambos e se liga ao primeiro por um "de" (e.g., "a mulher do filho do rei"). Como regra geral, o construto no hebraico tem a maioria das funções do genitivo do grego (posse, parte-todo, modo, causa, tempo, origem, conteúdo, sujeito ou objeto da ideia de um verbo) mais algumas do dativo (tais como resultado, meio; cf. Williams 1967:12-13). Na maioria das vezes, as funções do dativo são expressas por locuções prepositivas.

Os adjetivos acompanham os substantivos que eles modificam e concordam com seu antecedente. A exemplo do grego, podem funcionar como adjetivos atributivos, adjetivos predicativos ou substantivos, embora, normalmente, o adjetivo predicativo venha sem artigo. Os adjetivos comparativos empregam *min* antes do substantivo ("do que", cf. Gn 36.7); os superlativos são designados pelo adjetivo articular (Gn 9.24), por uma relação de construto (2Cr 21.17) ou pelo *-ām* como sufixo (Mq 7.4). Um tipo de comparação também pode ser visto no plural chamado majestático ou de reverência (como no *'ĕlōhîm* de Gn 1.1 ou no *'ădōnîm* de Is 19.4), muitas vezes encontrado com adjetivos no singular.

Os artigos e pronomes são bem mais simples que os equivalentes em grego. Os pronomes funcionam de modo semelhante aos pronomes em português, embora os possessivos assumam a forma de um sufixo em vez de uma palavra separada. Os pronomes pessoais, no entanto, são em alguns casos mais enfáticos que em línguas como o inglês, pois os próprios verbos incorporam pessoa e número; portanto, os pronomes tornam-se redundantes. Os dois demonstrativos apontam para algo que está perto ou relativamente presente *(zeh)* ou longe ou relativamente distante *(hû')*. Pronomes interrogativos e relativos têm aplicação semelhante ao português, mas em hebraico não existem pronomes reflexivos nem de reciprocidade; em vez disso, empregam-se sufixos (ou *nepeš* para o reflexivo) ou os troncos dos verbos (ver acima) para "si mesmos" ou "um ao outro".

O artigo também funciona de certo modo comparável ao uso em português. Quase sempre se refere a alguém ou alguma coisa conhecida ou anteriormente mencionada, embora às vezes conserve um pouco de sua função demonstrativa ("aquilo, aquele, aquela") e pode até mesmo ocupar o lugar do pronome possessivo (cf. 1Sm 16.23). Com um particípio (a exemplo do grego), o artigo equivale a uma oração relativa e

pode ser usado genericamente para referir-se a uma categoria de coisas (tais como "um cão", Jz 7.5; "um corvo", Gn 8.7) ou com adjetivos para indicar um superlativo (2Rs 10.3). Todavia, é um erro presumir que a ausência de artigo significa que o substantivo é indefinido, pois o hebraico omite o artigo na primeira metade de um construto e em outros casos. Apenas o contexto nos dirá se devemos ou não incluir o artigo numa tradução para o português. Por exemplo, traduziríamos "um cão", "um corvo" de acordo com o uso genérico do artigo (cf. Williams 1967: 19-21).

2. O sistema nominal do grego, como se poderia esperar, é mais complexo. Diferente do hebraico, a flexão determina os casos numa frase, havendo três declinações, sendo que a terceira contém um grande número de terminações ou desinências. O sistema de casos pode ser bem confuso. Especialistas têm discutido sobre o número apropriado de casos. Alguns mais tradicionais, acompanhando o desenvolvimento histórico da gramática grega, defendem um sistema com oito casos (nominativo, vocativo, acusativo, genitivo, ablativo, dativo, locativo, instrumental); praticamente todos os especialistas da atualidade, seguindo as próprias formas em si, optam por um sistema de cinco casos, associando o ablativo com o genitivo e o locativo e o instrumental com o dativo (já que em ambas as situações as desinências são as mesmas).

Resumi assim o emprego dos casos:

I. Caso nominativo — identifica ou nomeia
   A. Sujeito ("o *Pai* ama o Filho" [Jo 3.35])
   B. Predicado nominal ("vós sois *testemunhas*" [1Ts 2.10])
   C. Nominação ("o monte [chamado] *das Oliveiras*" [Lc 19.29])
   D. Aposto ("o rei [que é] Herodes" [Mt 2.3])
   E. Exclamação (substitui o vocativo)
II. Vocativo — invocação direta
III. Genitivo — define ou descreve
   A. Posse ("o barco que era *de Pedro*" [Lc 5.3])
   B. Descrição ("riquezas *de origem iníqua*" [Lc 16.9])
   C. Epexegese — aposição ("o santuário de [que é] seu corpo" [Jo 2.21])
   D. Com substantivos verbais — ação subentendida
      1. Genitivo subjetivo — realiza a ação subentendida ("a concupiscência da carne" ["a carne deseja"; 1Jo 2.16])
      2. Genitivo objetivo — recebe a ação subentendida ("a blasfêmia do Espírito" ["eles blasfemam contra o Espírito"; Mt 12.31])
   E. Comparação ("maior [do que] seu senhor" [Jo 13.16])
   F. Ablativo — separação ("separados da comunidade de Israel" [Ef 2.12])

G. Fonte ou origem ("poder ... *de* Deus" [2Co 4.7])
H. Meio ou agência ("coisas referidas pelos pastores" [Lc 2.18])
I. Partitivo ("metade *do* meu reino" [Mc 6.23])
J. Genitivo adverbial
    1. Tempo ("*de* noite, foi ter com Jesus" [Jo 3.2])
    2. Lugar ("molhe *em* água a ponta do dedo" [Lc 16.24])
    3. Referência ("perverso coração de [*com referência à*] incredulidade"; Hb 3.12)
K. Conteúdo ("encha *de* todo o gozo e paz" [Rm 15.13])

IV. Dativo — pessoa ou coisa afetada mais remotamente
A. Objeto indireto ("tudo *te* pagarei" [Mt 18.26])
B. Vantagem / desvantagem ("*para* vós outros tesouros" [Mt 6.19] ou "*contra* vós mesmos, testificais" [Mt 23.31])
C. Posse ("e não tinham [*para eles*] filhos" [Lc 1.7])
D. Dativo adverbial
    1. Referência ("morremos *com referência* ao pecado" [Rm 6.2])
    2. Causa ("em escravidão *por causa do* pavor da morte" [Hb 2.15])
    3. Associação ("ele insta *perante* Deus" [Rm 11.1])
    4. Locativo — limites nos quais a ação se dá
        a. Lugar ("eles vieram *no* barquinho" [Jo 21.8])
        b. Esfera ("foi fortificado *na* fé" [Rm 4.20, ARC])
        c. Tempo ("*ao* terceiro dia, ressurgirá" [Mt 20.19])
    5. Instrumental — meio "pelo" qual se dá a ação
        a. Meio ou agência ("*com a* [por meio da] palavra expeliu os espíritos" [Mt 8.16])
        b. Modo ("profetiza *com* a cabeça sem véu" [1Co 11.5])
    6. Cognato ("medidos *com a medida* que medirdes" [Mt 7.2]

V. Acusativo — direção ou extensão da ação
A. Objeto direto ("digo *a verdade*" [Jo 8.46])
B. Sujeito do infinitivo ("é necessário *para* o Filho do Homem ser levantado" [Jo 3.14])
C. Acusativo adverbial
    1. Medida — distância ("se afastou, *cerca* de um tiro de pedra" [Lc 22.41])
    2. Modo — como ("*de graça* recebestes, *de graça* dai" [Mt 10.8])
    3. Referência ("trabalhou *com referência a* muitas coisas" [Rm 16.6])
D. Cognato ("combati o bom *combate*" [2Tm 4.7])
E. Duplo acusativo ("ensinar-lhes muitas coisas" [Mc 6.34])

Apresentei um esboço muito mais detalhado que o habitual a fim de ilustrar outro erro hermenêutico frequentemente cometido. Eu o chamo "exegese de régua de cálculo", isto é, a crença de que sempre se deve detectar com exatidão o tipo de construção gramatical para cada unidade sintática e depois juntar as unidades para chegar ao significado da passagem. A gramática do grego coiné não tem condições de dar essas informações. A ideia principal que estou tentando transmitir até esse momento é a ausência de precisão no coiné em comparação com a gramática do grego clássico.

Adjetivos e pronomes são elementos bem diretos em grego, e não é necessário gastar muito tempo com eles. Além disso, uma vez que estamos nos ocupando com a função sintática e não com a morfologia, não precisamos retratar as várias formas em que podemos achar o comparativo ou o superlativo no coiné. Pelo contrário, observamos que, tanto aqui quanto em outros lugares, as categorias fluem juntas. O simples pode ser usado no lugar do comparativo (*kalos*, "melhor" [Mt 18.8, 9]) ou do superlativo (*megalē*, "o maior de todos" [Mt 22.36]); o comparativo pode ter significado simples (*tachion*, "rapidamente" [Jo 13.27]) ou superlativo (*meizōn*, "o maior" [Mc 9.34]), e o superlativo, que em geral é elativo ("muito" ou "bem, bastante", cf. Mt 11.20; At 19.32) pode ter um viés comparativo (*prōtos*, "primeiro", e *eschatos*, "último" [Mt 27.64]) (cf. Turner 1963:29-32). Os demonstrativos que indicam proximidade (*houtos*) e distância (*ekeinos*) em geral mantêm-se distintos, mas podem ser usados com significado mais fraco como praticamente equivalendo ao pronome pessoal como sujeito de uma oração (cf. Jo 10.6). O grego tem um grande número de pronomes de todo tipo (cf. Mickelsen 1963:145), e por isso a interpretação quase sempre não apresenta dificuldades.

O artigo definido, porém, é outra história. Basicamente, a presença ou ausência do artigo não corresponde ao "o, a, os, as" ou "um, uma, uns, umas" em português. Antes, o substantivo com o artigo enfatiza seu aspecto concreto (e.g., *hē pistis* em Ef 4.13 é interpretado como "a fé cristã"), ao passo que o substantivo sem artigo enfatiza o aspecto abstrato ou teológico (*pistis*, "fé [no significado de confiar em Deus] é estar certo das coisas que esperamos", Hb 11.1). Isso ganha importância, por exemplo, em João 1.1, onde os Testemunhas de Jeová leem "o Verbo era *um* Deus", com base na forma sem artigo *theos ēn ho logos*. Duas regras explicam a ausência do artigo. Segundo a regra de Colwell, um substantivo predicativo antecedendo o verbo "ser" vem sem artigo (*theos*) para distingui-lo do sujeito (*ho logos*). Ademais, mesmo se a ordem fosse invertida, não haveria artigo, pois *ho theos* estaria se referindo a Deus, o Pai, e *theos*, além do mais, aponta para a "qualidade" da divindade. Em outras palavras, João está dizendo "o Verbo era divino". No todo, a presença ou ausência do artigo é um importante aparato interpretativo.

### *4. Preposições, partículas e orações*

1. A língua hebraica tem menos preposições (vinte, segundo van der Merwe) que o grego. No entanto, elas têm uma legião de usos. Segundo Ronald Williams, a preposição *bĕ* tem quinze funções distintas e *lĕ*, dezenove. O léxico de Brown, Driver, Briggs tem mais de três páginas apenas sobre *bĕ*. Isso torna a tarefa exegética bem difícil, pois precisamos pensar em um número incrível de possibilidades quando se trata de preposições. Não existem soluções fáceis, e o mínimo que precisamos fazer é testar todas as opções para ver a que melhor se encaixa. As locuções prepositivas são muito importantes em hebraico. Como há pouquíssimos advérbios, junto com os acusativos adverbiais elas cumprem essa função. Por exemplo, *le'ĕmet* (Is 42.3) descreve o servo de Javé fazendo justiça "fielmente", e *bĕṣedeq* exige que o israelita julgue seu próximo "justamente". O contexto diminui o número de possibilidades, e se o estudante atentar para o significado básico de cada uma delas (*bĕ*, "em"; *lĕ*, "para"; *kĕ*, "como"; *'al-* "sobre" e assim por diante), não será tão difícil determinar o significado. Por exemplo, *'al-* indica posicionamento espacial "sobre" um objeto. Lembra o dativo do grego (a Septuaginta muitas vezes a traduz com um dativo) e também pode ser usada para indicar vantagem ou desvantagem, objeto indireto, acompanhamento ou como locativo. Assim, todas essas funções se relacionam com sua função principal mencionada acima.

A escassez de conjunções no hebraico relaciona-se com a estrutura da língua. A exemplo do que acontece com preposições e advérbios, o hebraico conta com a flexibilidade da língua e não com a precisão para transmitir seu significado. Cada termo tem uma variedade de propósitos, e o contexto deve informar ao leitor o significado pretendido das palavras, frases e orações. O hebraico é dominado por construções coordenadas, principalmente pela conjunção *waw*, que significa simplesmente "e", mas mesmo assim pode introduzir orações coordenadas ou subordinadas finais, causais, adversativas ou de qualquer outro tipo (cf. Gesenius 1910: par. 154). Isso é motivo de consternação para o aluno que está iniciando o estudo do hebraico, mas para o antigo usuário da língua acrescentava riqueza de significado aos enunciados. As únicas conjunções simples em hebraico são *'ô*, que sempre significa "ou", e *pen*, que geralmente significa "para que não" e indica a razão de uma advertência ou precaução. As conjunções *kî* e *'im* são multicausais, mas também podem ser concessivas, recitativas, condicionais, temporais ou resultativas. A diferença entre elas é que *kî* geralmente conota uma condição geral, e *'im*, os detalhes dessas condições (van der Merwe 1999:300). A última é geralmente condicional, mas também pode ser concessiva, optativa, privativa ou pleonástica. A conjunção *lō'* é condicional ou optativa, e *ăšer*, apesar de geralmente relativa, também pode levar a resultado, propósito e ora-

ções causais, recitativas, substantivas ou condicionais (apesar de estas serem raras). Como vimos, as conjunções, por natureza, têm múltiplos propósitos.

Como consequência, a formação da oração pode ser difícil, pois é necessário decidir se as conjunções são coordenadas ou subordinadas. Só o desenvolvimento lógico do contexto é que dirá ao leitor qual é a correta. Sempre ajuda comparar versões da Bíblia e consultar comentários ou gramáticas, mas, em última análise, devemos tomar uma decisão meio subjetiva. Não pretendo descrever todos os diferentes tipos de oração. Mickelsen (1963:153-157) descreve dois tipos básicos: a nominal, ou oração sem verbo, enfatizando um estado, e a oração com verbo, sujeito e predicado, indicando movimento e ação. Cada oração é gramaticalmente independente ou coordenada e apenas logicamente subordinada.

Thomas Lambdin descreve três tipos de sequências de oração: (1) narrativa de presente-futuro com uma série de *waw* conversivos (também chamados de consecutivos), que têm por base uma oração principal, esclarecendo-lhe as ideias; (2) uma sequência de conjunções não-conversivas, com orações que gramaticalmente não se baseiam umas nas outras, mas apenas adicionam informações; por exemplo, duas orações imperativas com a segunda apresentando o propósito ou resultado (1Rs 1.12 é traduzido com imperativos consecutivos na ARA, mas a NVI traz: "Agora, vou darlhe um conselho para salvar a sua vida e também a vida do seu filho Salomão"); (3) sequências pontuais e habituais, contendo uma ação temporalmente anterior disjuntiva, mas que conduz à retomada da narrativa (a exemplo de 1Sm 17.34,35, com duas subordinações temporais: "quando aparece um leão ou um urso" e "quando [o leão] se vira contra mim", NVI) (1971:279-281). Todas essas são sequências com *waw* ou coordenadas. Quando o texto emprega outras conjunções, a tradução deverá refletir isso.

2. As partículas no grego são mais numerosas, mas tão complexas quanto as do hebraico. A tendência de não fazer bom uso delas na exegese é maior, e isso é motivado pelo falso *feedback* do grego clássico. As preposições, por exemplo, eram originariamente advérbios acrescentados aos casos para garantir maior especificidade de expressão. No período do grego coiné, eram unidades gramaticais independentes. A mudança do período clássico para o helenístico pode ser resumida por cinco aspectos: (1) com uma frequência cada vez maior, as preposições estavam substituindo os casos como parte de um movimento geral em favor de uma maior explicitação; (2) todavia, o número de preposições estava diminuindo como parte do desenvolvimento histórico, passando de dezenove no período clássico para sete no período atual; no período do Novo Testamento, *hōs* e *amoi* desapareceram, ao passo que *ana* e *anti* eram bem menos usadas; (3) o emprego de vários casos com preposições

estava diminuindo. O dativo estava em processo de extinção com todas as preposições, exceto *en*, sendo que apenas *epi*, *para* e *pros* (só uma vez com o genitivo) apareciam nos três casos (genitivo, dativo e acusativo). No grego de hoje, somente o acusativo aparece com preposições; (4) o uso de advérbios ou substantivos como preposições estava aumentando, e eles tendiam a substituir as velhas preposições para produzir expressões mais ricas, a exemplo de *emprosthen* no lugar de *pro* ou *epanō* em lugar de *epi*; (5) as distinções tradicionais entre as preposições estavam ficando incertas, com *apo*, por exemplo, invadindo o espaço de *ek*, *para* e *hypo*; *eis* sendo confundida com *en* e *pros*; e *hyper* sobrepondo-se a *anti* e *peri* (cf. Zerwick 1963:27-37; Blass-DeBrunner 1961:110; e há numerosos exemplos em Turner 1963:249-257).

Moule está correto ao observar que "é um erro fundamentar conclusões exegéticas sobre a ideia de que a exatidão que o grego clássico tinha no uso das preposições foi conservada no período coiné" (1959:49). Mas é isso que fazem muitos comentaristas mais antigos. O estudioso da Palavra deve ter o cuidado de confirmar a exatidão de tais conclusões, pois as preposições são ferramentas exegéticas de extrema importância e têm implicações teológicas de longo alcance.[11]

O grego helenístico também emprega muito mais partículas e conjunções que o hebraico, mas menos do que as do período clássico. Cada uma das partículas tem uma ampla variedade de usos, e somente o contexto poderá nos dizer exatamente como determinada preposição ou conjunção deve ser interpretada.

As partículas interrogativas são bastante inequívocas, principalmente as que esperam uma resposta afirmativa. No entanto, *mē* (ou *mēti*) podem trazer alguma dificuldade, pois, apesar de normalmente pressupor uma resposta negativa, também pode ser empregada para indicar uma forte dúvida. Com certeza isso pode ser visto em João 4.29, em que a mulher samaritana dificilmente poderia estar perguntando: "Este não é o Cristo, é?" (conforme a versão em inglês *New American Standard Bible)*. No contexto, o enunciado dá ensejo a uma virtual evangelização da cidade. Portanto, com certeza indica dúvida, e a ARA está correta quando traduz o enunciado por "será este, porventura, o Cristo?!".

A bem da verdade, a maior parte deste capítulo tem a ver com a formação da oração, pois todos os modos do verbo (tais como particípios, condicionais) aplicam-se igualmente à oração. As orações são mais fáceis de diferenciar no grego do que no

---

[11] Um excelente artigo intitulado "Prepositions and Theology in the Greek New Testament" [publicado em português com o título "As preposições e a teologia do Novo Testamento", in *Novo Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento*, por Edições Vida Nova, p. 1748-1792], de Murray Harris (1978:1171-1215), ajudará imensamente e oferecerá uma valiosa ferramenta para a adequada definição da preposição no Novo Testamento.

hebraico, devido a uma variedade e especificidade maior das conjunções e partículas. Alguns autores (Marcos e às vezes Lucas) tem o hábito semítico de exagerar no uso da conjunção coordenada "e" (*kai*), de modo que o leitor deve descobrir a subordinação a partir do contexto lógico. Paulo, porém, faz subordinações de um modo tão complexo, que se torna quase impossível entender a sequência de pensamentos (e.g., Ef 1.3-14, um único período).

Por fim, devemos observar a ordem das orações no Novo Testamento grego. Muitas vezes a organização das orações não se encaixa com o nosso pensamento atual, o que pode resultar em interpretações falhas. John Beekman e John Callow analisam três problemas cruciais (1974:222-228), afirmando que "a ordem do original não pode ser seguida de forma subserviente (na tradução), pois poderá não transmitir a mensagem com fidelidade à LR" (língua receptora; por exemplo, o português). O primeiro problema que pode ocorrer é quando a ordem linguística (ordem das orações ou frases no texto) não acompanha a ordem cronológica (o modo como ela se dá na experiência). Muitas vezes isso acontece em cenas "retrospectivas", como a prisão de João Batista (Mc 6.17, 18), onde os últimos fatos aparecem primeiro. Se uma cultura não entende o fenômeno da retrospecção, isso pode confundir as pessoas, que podem até chegar a pensar que era João quem tinha o relacionamento imoral com a mulher de Herodes. Hebreus 10.22 pode ser outro exemplo: "... aproximemo-nos, com sincero coração, em plena certeza de fé, tendo o coração purificado de má consciência e lavado o corpo com água pura". Na experiência real, a ordem é a inversa, e, por isso, cada enunciado depende do enunciado seguinte: primeiro somos lavados e purificados; depois, como consequência, temos a plena certeza, que somente a fé pode proporcionar, de que Deus está perto. Somente então podemos comparecer diante do trono com um coração sincero. Esse tipo de fluxo invertido de ações é muito comum no Novo Testamento e precisa ser detectado para ser compreendido; o pensamento semítico muitas vezes avançava do efeito para a causa, na ordem inversa do pensamento atual.

O segundo problema ocorre quando a ordem linguística não acompanha a ordem lógica. Essa distinção pode ser notada em passagens em que se apresenta uma razão para determinado ato, tal como em Marcos 6.31. A ARC traduz pela ordem das palavras no grego: "E ele disse-lhes: Vinde vós, aqui à parte, a um lugar deserto, e repousai um pouco. Porque havia muitos que iam, e vinham, e não tinham tempo para comer". A NVI, porém, usa a ordem lógica mais adequada: "Havia muita gente indo e vindo, ao ponto de eles não terem tempo para comer. Jesus lhes disse: 'Venham comigo para um lugar deserto e descansem um pouco'". As passagens de 1João que usam a contração "nisto" representam um problema especial, pois os comentaristas

se dividem, uns dizendo que esse "nisto" tem função anafórica (refere-se ao que vem antes dele, como em 2.5; 3.19; 4.6), e outros afirmando que a força é catafórica (refere-se ao que vem depois dele, como em 2.3; 3.16,24; 4.2,13; 5.2). O contexto tem a palavra final em cada caso. No segundo conjunto de exemplos, porém, existe uma desordem lógica, pois a oração com "nisto" ("E nisto sabemos que o conhecemos" [1Jo 2.3a]) é o resultado lógico que vem depois da experiência da oração com "se" ("se guardarmos os seus mandamentos" [2.3b]). Beekman e Callow chamam isso de relação de "conclusão-base" (1974:225); a conclusão que nos diz que "o conhecemos" tem por base o fato de que obedecemos aos seus mandamentos. Devemos (e isso é indispensável em certas culturas) reescrever a frase: "Se obedecermos aos mandamentos de Deus, sabemos que de fato o conhecemos".

O terceiro tipo de estrutura de oração pode ser chamado de "enunciados negativo-afirmativos". Muitas vezes, o elemento negativo de um par de enunciados aparece primeiro no texto, e isso também pode trazer dificuldades em algumas culturas. Por exemplo, pessoas de determinadas culturas podem achar confuso "não para fazer a minha vontade, mas a vontade daquele que me enviou" (Jo 6.38) ou o clamor no Getsêmani, "não seja o que eu quero, e sim o que tu queres" (Mc 14.36). O intérprete precisa estar atento para esses idiomatismos antigos. No capítulo um, discutimos outros tipos de estruturas de orações semíticas (quiasmo, *inclusio*). Agora eu acrescento apenas que, em certos casos, o pregador (ou tradutor) poderá precisar tirar essas expressões da ordem do texto original por amor à clareza. Em muitos casos, pode ser contraproducente dar uma explicação detalhada do estilo semítico. O que deve decidir se isso é ou não adequado é o nível do público receptor e o propósito da mensagem.

Por fim, no passado era comum vincular a estrutura gramatical com a constituição básica da sociedade. Thorleif Boman (1960) e outros concluíram que as seguintes diferenças caracterizavam o grego e o hebraico bíblicos (ver um excelente resumo em Barr 1961:10-13):

- *Dinâmico* versus *estático*. Os hebreus eram voltados para as ações e davam ênfase aos atos de Deus na história linear; os gregos enfatizavam a contemplação e o ideal verdadeiro e imutável que é subjacente ao movimento, ou seja, subjacente ao mundo das aparências.
- *Concreto* versus *abstrato*. O pensamento hebraico destacava a realidade do objeto percebido, mas a filosofia grega fazia abstrações, separando o objeto do sujeito e pensando até chegar à ideia subjacente.

- *Conceito de ser humano.* A antropologia grega ensina um dualismo em que a alma imortal está aprisionada num corpo mortal. Já os conceitos hebraicos enfatizam a unidade entre a manifestação visível do exterior e a alma dentro da pessoa. Os gregos também enfatizavam o indivíduo, ao passo que os hebreus valorizavam o grupo.

Esses estudiosos ensinam que o grego forma um padrão analítico de pensamento que faz distinção entre ser e tornar-se, realidade e aparência, tempo e eternidade, corpo e alma, espírito e matéria, grupo e indivíduo. A língua hebraica é a língua da integralidade e, portanto, não se fundamenta em tais diferenças.

James Barr vai adiante e criticou severamente a base linguística dessas distinções (1961: cap. 3). Já no início, ele afirma se tratar de uma comparação artificial, uma vez que os dois grupos linguísticos foram isolados do amplo espectro semântico das línguas antigas, sem que estas sejam consideradas. Pior que isso, o método semântico desses estudiosos é falho, pois utilizam raciocínio circular para determinar as diferenças e depois adaptam os dados a elas. A grande questão é definir o inter-relacionamento entre filosofia e língua em determinada cultura. Em outras palavras, qual delas influenciou a outra? Ele acredita que as duas não podem ser amalgamadas com tanta facilidade. O problema está na falta de uma abordagem linguística apropriada. A relativa ausência de substantivos abstratos em hebraico, por exemplo, não significa obrigatoriamente uma ênfase no concreto, nem a presença de duas palavras gregas significando "corpo" (o hebraico tem só uma) indica que os helenistas faziam alguma distinção importante. Essas diferenças apontam apenas para a evolução da língua e não têm peso nos modos como os dois grupos percebiam a realidade.[12]

Roy Harris faz uma excelente sinopse das dificuldades da gramática moderna em seu livro *The Language Myth* [O mito da linguagem] (1981:54-85). Ele defende a ideia de que todo o processo termina em erro por causa da metodologia deficiente, restringindo-se a categorias derivadas do latim e afastando-se da morfologia, sintaxe e lexicologia. Isso leva a uma serie de "códigos fixos" que definem com rigidez parâmetros do discurso sem que se dê atenção aos modos como as pessoas realmente estão

[12] O próprio Barr admite que sua crítica não é dirigida tanto às características em si mesmas e sim à base linguística para se chegar até elas. A evidência deve ser tirada da teologia dos livros bíblicos e da filosofia grega, e não de suas respectivas linguagens. Meus estudos me levam a concordar como a primeira e a terceira diferenças, mas a duvidar da segunda. Embora o Antigo Testamento não dê muita ênfase à ética, as qualidades abstratas de amor, confiança e assim por diante são entendidas numa dimensão vertical (na relação do homem com Javé), especialmente nos poetas e profetas. A dimensão horizontal (ética) é vista numa forma embrionária na literatura de Sabedoria (como Provérbios). Tanto o abstrato quanto o concreto se encontram no pensamento hebraico.

falando. Trata-se de um sistema artificial, fora da realidade, que impõe o uso correto a categorias mais antigas. É exatamente isso que se faz muitas vezes na exegese bíblica, quando se transferem categorias do grego clássico para o coiné. Além disso, não se leva em conta a grande verdade: somente o contexto imediato pode decidir como se define uma relação gramatical. A lista de exemplos de opções gramaticais de outras passagens do livro ou do respectivo Testamento não fornece nada mais que meras possibilidades, e o leitor precisa ser tão flexível quanto o texto. Harris invoca um "conhecimento linguístico internalizado" que permite o "uso" dinâmico da língua por seus usuários (em outras palavras, uso sincrônico ou corrente em vez de diacrônico ou histórico), fornecendo a chave para o desenvolvimento de "regras" gramaticais (p. 75). Isso é de grande importância, pois garante aos autores dos livros da Bíblia o direito de praticar seus próprios modos gramaticais. Assim, não é mais adequado dizer que, no livro de Apocalipse, João "desrespeitou regras gramaticais" ou que o livro "é o menos literário em todo o Novo Testamento" (Zerwick 1963:6). Pelo contrário, o livro de Apocalipse empregou conscientemente a gramática da literatura apocalíptica (cf. cap. 10), o que era completamente válido dentro daquele contexto. Em cada caso, o leitor deve permitir que a partir do contexto seja tomada a decisão final sobre a gramática.

## PROCEDIMENTOS EXEGÉTICOS

Recomendo uma "folha de estudo" para a exegese, dividida em cinco ou seis colunas. Na primeira colocamos o texto bíblico, fazendo as palavras fluir conforme forem discutidas nas outras colunas. Na segunda, fica a categoria gramatical (e.g., imperfeito ou dativo instrumental), e na terceira, os dados sintático-gramaticais (e.g., ênfase no durativo, "continuem a falar"). A quarta coluna deve ser reservada para o estudo lexical, e a quinta, para o contexto histórico-cultural. A última poderá ser usada para notas sobre aplicação (cf. cap. 18). À medida que se avança, é necessário destacar alguns pontos importantes para o estudo específico do texto. É inegável o fato de que se deve observar o texto como um todo, mas apenas alguns pontos específicos exigirão uma análise mais profunda (cf. Fee 1983:77-78 tem uma lista mais pormenorizada do que deve ser incluído). Nesses casos é bom consultar gramáticas e comentários que lidam com as possibilidades mencionadas acima. Fee relaciona quatro passos que devem nos guiar nas decisões gramaticais: (1) conhecer as opções; (2) consultar as gramáticas; (3) verificar o uso que o autor faz do termo em outros lugares (usando uma concordância); (4) determinar qual opção faz mais sentido no contexto (1984:92). E eu acrescento um quinto passo: (5) manter o foco no desenvolvimento sintático como um todo e nunca em unidades gramaticais isoladas.

É sempre importante estar atento para o contexto sintático como um todo (ou seja, as relações dos termos uns com os outros). O fato é que isso mostra a natureza artificial de nossa discussão. Não podemos tomar decisões gramaticais sem a sintaxe nem decisões sintáticas sem as considerações gramaticais. Separei gramática, semântica e sintaxe em capítulos distintos não porque elas não se relacionem umas com as outras, mas porque cada uma delas tem problemas e critérios específicos. Na espiral exegética haverá uma circularidade interdependente à medida que o leitor as estudar de forma simultânea, cuja dinâmica continua a avançar numa espiral ascendente em direção à integralidade do enunciado. Aqui menciono três aspectos de um todo mais abrangente: primeiro, observamos o uso específico do tempo, da voz e do modo dos verbos, situando-os em seu contexto sintático maior. Em seguida, estudamos a função dos casos, preposições e outras partículas dentro do período como um todo. Por fim, reconstruímos o período, observando as ênfases com base na ordem das palavras e traçamos o relacionamento das partes com o significado do período todo dentro do parágrafo em que ele estiver inserido. Por exemplo, quanto ao tempo verbal do grego, o presente e o aoristo são os que dão mais problemas; quanto ao caso, o genitivo e o dativo causam as maiores dificuldades. Em hebraico, o construto e os *waw* conversivos são os mais complexos.

Dou agora um exemplo que todos podem colocar em prática. Suponha que você esteja diante de um genitivo (uma expressão com "de" — amor *de* Deus). Você deverá tentar todas as possibilidades e decidir a que melhor se encaixa no contexto. Lembre-se de que as decisões de questões gramaticais são, de fato, decisões que envolvem tradução, e você precisa perguntar qual tradução se encaixa melhor no contexto: possessivo ("amor que é de Deus"), descrição ("amor divino"), epexegético ("amor, a saber, Deus"), subjetivo ("Deus me ama"), objetivo ("eu amo a Deus"), comparativo ("amor maior que Deus"), separação ("amor à parte de Deus"), origem ("amor que vem de Deus"), referência ("amor com referência a Deus"). Nem todos são igualmente possíveis (na verdade, dois deles chegam às raias da heresia!). O contexto terá de decidir qual a melhor tradução. Use também as várias versões da Bíblia. Quando você encontra uma frase com "de" numa versão mais literal como a Almeida Revista e Corrigida, verifique como outras versões trataram da mesma questão. Isso lhe dirá que categoria de genitivo aquela comissão de tradução escolheu. Por exemplo, veja o caso de Filipenses 2.1 com seus dois genitivos: "Se há, pois, alguma exortação em Cristo, alguma consolação de amor, alguma comunhão do Espírito...". Primeiro, olhe para a estrutura mais ampla com as três condições de fato: "Se há (e a verdade é: sim, há!), e daí observe a relação entre elas. Uma vez que a primeira e a terceira são Cristo e o Espírito, é provável que a segunda se refira ao "amor que é de

Deus" e, portanto, tenha um aspecto trinitário (cf. Fee 1995:180-181). Assim, é provável que o tema "em Cristo" guie os outros dois, que são provavelmente genitivos de origem: "consolação em amor (que vem do amor)" e "comunhão no Espírito (que vem do Espírito)". Desse modo, as experiências espirituais dos cristãos filipenses têm origem no Deus triúno.

# SEMÂNTICA




O significado é o coração da comunicação. As palavras fornecem os ingredientes do significado; a gramática e a sintaxe dão a forma. No entanto, até pouco tempo atrás a semântica (determinação do significado da palavra) era mais arte do que ciência. Johannes Louw (1982:1-4) informa que foi apenas a partir da década de 1950 que o estudo das palavras e de seus significados passou a ocupar lugar de destaque no labor acadêmico (cf. em Black 2001:230-252 um excelente panorama histórico). Além disso, foi só no século vinte que ela passou a ser reconhecida como uma ciência linguística autônoma. O clássico de James Barr, *The Semantics of Biblical Language* [A semântica da linguagem bíblica] (1961), foi pioneiro na aplicação científica de princípios linguísticos ao estudo da Bíblia. Os resultados foram no mínimo extraordinários. Antes disso, os estudiosos achavam que o significado de uma palavra podia ser achado em sua evolução histórica (tese do primeiro livro sobre semântica, de autoria de Michel Bréal, de 1897). Hoje sabemos como é complexa a tarefa de descobrir o significado de uma palavra. Moisés Silva refere-se à frustração gerada pela tentativa de ser abrangente no tratamento do assunto, "tarefa que não se pode executar em um só volume sem simplificar demais as informações" (1983:9). Muito mais difícil é abarcar esse assunto num único capítulo! Ao mesmo tempo, Max Turner afirma que, apesar da advertência de Barr, "a linguística atual tem exercido uma influência relativamente discreta sobre a exegese do Novo Testamento", pois ainda está dominada pelas ideias pré-científicas que se veem em comentários e gramáticas mais antigos (1995:147). Minha esperança é que este capítulo ajude a corrigir essa situação.

Com certeza, o estudo das palavras tornou-se o aspecto mais conhecido da exegese. Uma rápida olhada nos comentários-padrão, com aquele tratamento do texto palavra por palavra, confirmará isso. O mesmo pode ser visto nas aulas em diversos seminários, onde o curso de exegese muitas vezes gasta tempo demais com estudos vocabulares. Isso se aplica principalmente a cursos do Antigo Testamento, em que a falta de um bom *feedback* da gramática hebraica leva o professor a concentrar-se no

estudo das palavras como o fator mais importante da exegese. Conforme declarei no capítulo dois, é claro que a contribuição da gramática pode ser bem expressiva, e eu diria aqui que os dois elementos não podem ser separados. Sem relações gramaticais com outras palavras, não existe significado. Se eu disser *manga*, o ouvinte não terá ideia do que eu quero dizer. Sem um contexto numa estrutura gramatical, a palavra fica sem significado. Apenas quando eu falar: "Diziam os antigos que manga com leite faz mal à saúde" ou "A manga da camisa está manchada" é que a palavra terá uma conotação.

A maioria dos linguistas de hoje admite a centralidade do contexto literário e histórico, isto é, as dimensões linguísticas e extralinguísticas, em relação a toda a questão do significado (cf. Thiselton 1977:75). Em outras palavras, a análise semântica de um conceito envolve não apenas a sintaxe, mas também os antecedentes histórico-culturais por trás dos enunciados. A análise pressupõe todo o conjunto de recursos hermenêuticos e faz parte dele. Numa passagem, esses passos não são dados um de cada vez. Antes, existe um constante movimento em espiral, à medida que um aspecto (como gramática ou antecedentes histórico-culturais) lança luz sobre outro aspecto (como a semântica) e, então, ele mesmo é transformado pelo resultado dessa dinâmica.

Assim mesmo, por mais importante que seja compreender a semântica, é impressionante como se dá pouca ênfase ao assunto. D. A. Carson apresenta falácias linguísticas básicas em muitas obras atuais (1984c:25-66), e Silva lamenta:

> Como se pode [...] explicar o fato de que até acadêmicos famosos já tentaram explicar as línguas bíblicas enquanto trabalhavam em isolamento, longe dos resultados da linguística contemporânea? Seria o mesmo que alguém tentar descrever as seitas do judaísmo do primeiro século sem tomar conhecimento dos Manuscritos do Mar Morto. (1983:10)

É óbvio que o problema existe porque nos ensinaram vários pressupostos errôneos. É este o assunto da primeira parte deste capítulo: "falácias semânticas".

Desde o início quero deixar claro que não estou simplesmente tentando estabelecer "regras" para a análise semântica. W. P. Alston elucida o erro que ele chama de "regra da teoria do significado linguístico" (1974:17-48). Ele argumenta que tais regras devem atender quatro requisitos: (1) distinção, especificando-se condições para a exatidão ou deficiência de um enunciado; (2) associação translinguística, relacionando-se com o conteúdo referencial subjacente ao enunciado; (3) não-circularidade, indo além das definições para determinar a estrutura válida dentro da qual o significa-

do pode ser incorporado; e (4) escopo, abrangendo todos tipos de discurso (tais como afirmações, perguntas, promessas) e não apenas o significado de termos específicos. Assim, qualquer regra dessas precisa, desde o início, ser *descritiva* (expressando como funciona o discurso, ou seja, o que ele "é"), em vez de *normativa* (determinando os padrões artificiais pelos quais ele "precisa ser").

Acompanhando J. L. Austin, Alston invoca uma abordagem de "ato ilocucionário", ou seja, a determinação das reais condições que transmitem significado. Essas condições precisam ser especificamente culturais e estar alinhadas com o modo como determinada cultura se comunica. Isso significa que, em todas as fases do estudo da Bíblia, os padrões discursivos da cultura antiga (hebraica ou grega) precisam determinar os princípios hermenêuticos (observe que eu me referi de propósito aos *princípios* e não às *regras*). Neste capítulo avaliarei ideias antes defendidas que não funcionam e depois pretendo elucidar várias que, creio, darão ao leitor condições de determinar o significado provável dos enunciados (não apenas das palavras) em determinado contexto.

## FALÁCIAS SEMÂNTICAS

Não pretendo meramente discutir erros de semântica, mas tentarei lidar com os tópicos para traçar alguns princípios para cada categoria, a fim de dar ao estudioso condições de usar essa ferramenta de modo apropriado. Trocando em miúdos, o tratamento do assunto providenciará uma ponte temática para a apresentação mais sistemática da metodologia na segunda metade deste capítulo. É evidente que não poderei ser exaustivo nesse tratamento. Mas acredito que os problemas mais importantes serão apresentados.

### *1. Falácia lexical*

Tornou-se comum, principalmente após o surgimento da famosa obra de Kittel, *Theological Dictionary of the New Testament (TDNT,* 1932-1977), e, em menor escala, da sua contrapartida do Antigo Testamento (1970-), pressupor que estudos vocabulares podem estabelecer argumentos teológicos. Por exemplo, algumas pessoas parecem admitir que o ato de decidir se *kephalē* significa "fonte" ou "autoridade" em 1Coríntios 11.2 ou Efésios 5.23,24 resolverá a questão do papel da mulher na igreja e em casa. Ninguém diria uma coisa dessas assim tão claramente, mas se gasta um tempo exorbitante traçando a trajetória da palavra através de toda a literatura grega, consagrando-se bem pouco tempo à observação do contexto. Não estou dizendo que não se deva definir o campo semântico, mas, sim, que é necessário reconhecer a primazia do contexto imediato. Esse tipo de erro pode aparecer em obras

de altíssima qualidade. Moisés Silva (1983:23) observa um destaque exagerado ao estudo vocabular na obra de George Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters* [Os ditos de fé nas cartas pastorais] (1968), em que o autor trata de máximas e ditados encontrados nas epístolas pastorais. Moisés Silva cita a resenha escrita por A. T. Hanson, que afirma: "... em seu exame meticuloso da lexicografia dos ditados, o sr. Knight fica muitas vezes tão envolvido pelos detalhes, que deixa de perceber o que realmente importa" (in: *Journal of Theological Studies* 1969:719).

A ênfase exagerada nas palavras em detrimento do contexto leva a uma das coisas mais seriamente criticadas por Barr, a saber, a "transferência integral ilegítima" (1961:218). Depois de tanto trabalho para encontrar um número incrível de significados e usos de uma palavra, fica difícil para o intérprete selecionar apenas um para a passagem em questão. A tendência é enxergar todos eles, ou praticamente todos (ou seja, fazer uma transferência "integral" dos significados), numa única passagem. Isso é "ilegítimo", pois ninguém, ao escrever dentro de determinado contexto, tem em mente vários ou todos os significados possíveis de um termo. Ver o caso da palavra *chapa*. Se alguém estivesse falando sobre a "chapa do partido do governo", ninguém iria relacionar a palavra com uma "chapa de ferro", e muito menos pensaria numa "chapa do pulmão". Esse exemplo pode ser até meio grotesco, mas às vezes, ao interpretar uma língua com a qual não temos intimidade, como o grego e o hebraico bíblicos, podemos cometer erros semelhantes. É isso que motiva Barr a criticar Kittel. Na busca do conceito teológico subjacente aos termos, os artigos muitas vezes colocam um peso inadmissível sobre especificidades.

Anthony Thiselton (1978:84) chama a atenção para a afirmação de Nida, que diz que "o significado correto de um termo é aquele que menos contribui para o contexto total" (1972:86). Nida está dizendo que o significado mais restrito possível é geralmente o correto em contextos específicos. Os termos que o cercam e definem limitam o uso de um modo bem radical. Thiselton usa como exemplo o termo em inglês *greenhouse* (estufa para plantas). Os vários significados de "green" (verde) e "house" (casa) dificilmente se aplicam quando os dois são colocados juntos, seja em "green house" (que também pode ter diferentes significados em vários contextos), seja em "greenhouse". A mesma coisa vale para o termo *ekklēsia* em Mateus 16.18, Atos 7.38 ou Efésios 1.22,23.

### *2. Falácia da raiz*

Um erro muito comum, a falácia da raiz pressupõe que a raiz de um termo e seus cognatos transmitem um significado básico que se reflete em cada uso subordinado da(s) palavra(s).

> Parece ser muito comum pensar que em hebraico existe um "significado da raiz", que vale para todas as variações que a raiz recebe de afixos e elementos formativos; portanto, o "significado da raiz" pode ser seguramente considerado parte do valor semântico real de qualquer palavra ou forma que possa ser associada a uma raiz identificável; e, do mesmo modo, pensa-se que qualquer palavra pode dar algum tipo de sugestão com relação a outras formadas a partir da mesma raiz. (Barr 1961:100)

Essa falácia está intimamente relacionada com a etimologia, e muitos estudiosos, de fato, igualam as duas. No entanto, há dois aspectos que eu gostaria de separar: a ideia de que um significado básico da raiz pode ser achada em todos os seus derivados (falácia da raiz) e a ideia de que a evolução histórica de um termo determina seu significado atual (falácia lexical). *Etimologia* é um termo que abrangeria esses dois aspectos.

Arthur Gibson observa o uso inadequado da filologia comparada nas pesquisas do Antigo Testamento (1981:20-34). Com base na semelhança das raízes, estudiosos cruzam a linha do tempo e aplicam um significado particular a um termo ou conceito difícil num documento relacionado com uma língua aparentada, mas de outra época. Um exemplo mencionado por ele (p. 24-28) é tomar a palavra *lotan* nos textos de Baal (ugarítico) e igualá-la com "Leviatã" (*lwytn*) em Isaías 27.1, embora haja poucas evidências que associem os textos de Ugarit do fim do segundo milênio com o hebraico do tempo de Isaías. Barr apresenta outro exemplo ainda melhor: "pão" (*leḥem*) e "guerra" (*milḥāmâ*); é óbvio que ambos os termos vêm da mesma raiz, mas dificilmente poderia haver algum significado comum aos dois, "como se as batalhas fossem travadas em busca de pão ou como se o pão fosse uma provisão indispensável para as batalhas" (1961:102; ver outros exemplos do Antigo Testamento em Kedar 1981:82-98). A dificuldade está em definir exatamente o que constitui um significado universal que pode ser transferido através do tempo e das barreiras linguísticas. A maioria das pessoas duvida de que exista algum aspecto universal em domínios semânticos. Entretanto, muitos léxicos mais antigos (como o de grego de Thayer) e livros de estudos vocabulares (tais como os de Vincent, Vine ou Wuest) partiam desse pressuposto. Isso pode levar a muitas interpretações errôneas. Thiselton observa o vínculo linguístico entre "hussy" (mulher imoral) e "housewife" (dona de casa) e pergunta se alguém gostaria de colocar os dois termos em pé de igualdade (1977:81).

De semelhante modo, é errado tomar uma palavra composta, dividi-la em suas partes componentes e, sob essa perspectiva, aceitar os significados resultantes. Louw declara de forma inequívoca: "Um dos princípios básicos da semântica moderna é que não se pode avançar da forma de uma palavra para chegar ao seu significado" (1982:29).

Talvez dois exemplos bem conhecidos possam ajudar: *ekklēsia* e *paraklētos*. É comum ouvirmos que o primeiro termo significa os crentes que foram "convocados ou chamados". Mas, na realidade, em nenhum lugar de toda a literatura grega que chegou até nós a palavra *ekklēsia* tem essa conotação. O outro termo é o principal título do Espírito Santo em João 14—16 e contém as raízes *para* ("ao lado de") e *kaleō* ("chamar"). Houve um tempo em que o termo tinha um significado semelhante ao da raiz, "alguém chamado para ficar ao lado e ajudar", e era usado em círculos helenísticos com o significado de "ajudador" ou "advogado". No entanto, isso não é adequado para João 14.16,26; 15.26; e 16.7,8,13, porque esse significado nunca é usado no contexto. Além disso, o campo semântico não se sustenta sobre essa raiz. Raymond Brown observa a existência de dois significados jurídicos ou legais (advogado, mediador) e dois significados não-jurídicos (consolador, aquele que exorta) (1970:1136-1137). Mas ele não considera nenhum dos dois significados adequados para João e pressupõe que o foco principal esteja na continuidade da pessoa e do ministério. O Espírito como "outro Paráclito" é "outro Jesus", ou seja, aquele que dá continuidade ao seu ministério.

A ideia principal é que o significado da raiz, embora esteja mais próximo do espectro semântico da palavra, não é um "significado universal" que permeia tudo. Todos os que estudaram grego sabem que um prefixo prepositivo pode afetar um radical de três formas (cf. Wenham 1965:55): (1) a força da preposição e do verbo se mantém (*epagō*, "eu conduzo"; *ekballō*, "eu lanço"); (2) a preposição intensifica a força do verbo (*lyō*, "eu solto"; *apolyō*, "eu liberto"); (3) a preposição muda o significado do verbo (*ginōskō*, "eu conheço"; *anaginōskō*, "eu leio"). O estudante nunca deve simplesmente pressupor que um prefixo prepositivo afeta um vocábulo composto de uma dessas três formas. Isso poderá ser decidido somente pelo contexto e pelo uso da palavra.

A maioria dos alunos pressupõe que a raiz ou o significado básico de um termo é a definição que se decora como vocabulário no curso básico da língua. No entanto, o que os alunos decoram é o significado comum ou normal e não a raiz de uma palavra. Por exemplo, *ballō* significa "lançar", mas o léxico de referência (Bauer-Arndt-Gingrich-Danker) também o define como "pôr", "colocar" ou "trazer". São significados que obviamente não derivam de "lançar", mas representam outros usos linguísticos. De modo semelhante, *praxis* significa "ato" ou "feito", mas também pode ser traduzido por "empreitada", "negócio", "estado" ou "situação", dependendo do contexto.

É por isso que a ferramenta básica para um estudo sério das palavras não é um dicionário teológico, mas um léxico. No caso do Antigo Testamento, o melhor é o Brown-Driver-Briggs (BDB), e para o estudo do Novo Testamento recomendo o

Bauer-Arndt-Gingrich-Danker (BAGD). Ambos servem também de concordância, pois muitos termos vêm com uma lista de todas as ocorrências. Para alunos mais avançados, existe ainda o Liddell & Scott para o grego clássico, e Moulton & Milligan para os papiros. Além disso, há também excelentes concordâncias como a de Mandelkern e a de Lisowsky para o Antigo Testamento, Moulton & Geden ou a concordância eletrônica de Aland para o Novo Testamento, Hatch & Redpath para a Septuaginta, Rengstorf para Josefo. Os que estiverem fazendo pesquisas mais pormenorizadas têm muitas opções de ferramentas para orientar o estudo. Estudos semelhantes sobre a literatura intertestamentária e rabínica estão atualmente em andamento. Para os estudantes que não têm conhecimento das línguas bíblicas, existem as concordâncias de Strong, Young ou Cruden.

Às vezes, o estudo das raízes pode ser altamente esclarecedor. Como já disse, alguns vocábulos compostos realmente mantêm o significado da raiz. Em 1João 2.1, *paraklētos* segue o significado da raiz, ou seja, "advogado": "Se, todavia, alguém pecar, temos Advogado junto ao Pai, Jesus Cristo, o Justo". Nesses casos, o significado da raiz enriquece a exegese. A ideia que defendi anteriormente é que não devemos pressupor nenhum tipo de significado universal para uma raiz. Louw avalia o significado geral ou mais comum de uma palavra e afirma que, embora isso nunca dê um significado universal, há um valor linguístico no que ele chama de "significado não-marcado" (1982:33-37). Ele o define como "o significado que seria automaticamente atribuído num contexto mínimo em que há pouco ou nada que ajude o receptor a determinar o significado" (p. 34). Por exemplo, um agricultor e uma costureira iriam dar interpretações distintas a uma frase como "a manga está amarelada". Mas se acrescentássemos dados específicos como "a manga está amarelada, mas não apodreceu" ou "a manga está amarelada e descosturada" todos iriam compreender o significado dos enunciados.

Por fim, é necessário mencionar a ampla discussão que Gibson faz das raízes em contextos semíticos (1981:176-206). Ele demonstra que entre uma raiz original e suas descendentes não existe nenhuma transferência de "significados comuns". Num nível mais atenuado, há uma transferência semântica entre línguas cognatas e, assim, um valor limitado que se pode atribuir à linguística comparativa no nível semântico. Louw chama isso de "referente funcional". Não existe uma relação "genética" entre as raízes, mas, se entre termos de duas línguas existem paralelos óbvios, então também existe uma sobreposição semântica entre eles. Silva (1983:42-43; cf. Kedar 1981:98-105) destaca que isso tem muito valor nos estudos de Antigo Testamento, pois existem 1.300 *hapax legomena* (palavras que aparecem apenas uma vez) e 500 palavras que ocorrem apenas duas vezes (de um vocabulário que se aproxima de oito mil no total!).

Muitos termos podem ser conhecidos com a ajuda de outras fontes, mas há várias centenas de termos obscuros que não têm cognatos em hebraico e não aparecem na literatura fora da Bíblia. Nesses casos, a transferência de raiz, embora possa produzir algum significado possível, não tem valor. Por exemplo, Moisés Silva refere-se a Jó 40.12: "Olha para todo soberbo e humilha-o, *hadok* os perversos no seu lugar". O árabe *hadaka* "se encaixa nas correspondências fonológicas entre o árabe e o hebraico, e o significado 'destrói' ("pisa com os pés" é a opção da A21; a NTLH traz "esmague") se harmoniza perfeitamente com o contexto" (p. 43). A chave está nos paralelos linguísticos e funcionais entre as palavras.

### *3. Uso indevido da etimologia*

Sob essa categoria incluem-se as duas primeiras falácias como subgrupos, mas resolvi separá-las por motivos práticos. Etimologia, a rigor, é o estudo da história de um termo. Louw faz o problema retroagir à antiga ideia grega de que o significado de uma palavra derivava de sua própria natureza e não de uma convenção (1982:23-25). Por isso, até bem pouco tempo atrás havia estudiosos que pensavam que o segredo para descobrir o significado de uma palavra residia em sua origem e história. Essa pressuposição de evolução linear é a causa do uso indevido da etimologia, que faz com que qualquer uso que a palavra tenha tido no passado deva estar presente no significado atual.

Ferdinand de Saussure, em seu *Curso de linguística geral* (1915), foi o pioneiro na distinção entre "diacronia" (história de um termo) e "sincronia" (uso atual de um termo). Ele afirmava que "o linguista que desejar entender um enunciado precisa descartar todo conhecimento de tudo que o produziu e desprezar a diacronia [...] suprimindo o passado. A intervenção da história pode fazer com que sua avaliação seja falsa" (1915:81, in: Silva 1983:36). É claro que Saussure não nega por completo o valor da etimologia; antes, ele o restringe à sua própria esfera, a história das palavras. Portanto, o uso corrente, e não apenas a história, pode definir o significado de uma palavra. Há um exemplo bastante famoso na literatura inglesa: a palavra *nice*, "agradável", vem da mesma raiz do latim *nescius*, "ignorante". Assim, o que importa para a definição do significado não são os antecedentes ou a evolução de um termo, mas sim seu uso atual.

Há estudiosos que há muito tempo têm cometido erros nessa área. Um exemplo muitas vezes mencionado é a interpretação errônea de *hypēretēs* ("servo"). William Barclay concorda com Richard Trench ao afirmar que o conceito deriva do homérico *eressē*, "remar". Então vai um pouco mais longe e diz que *hypo* acrescenta a ideia de "debaixo" e, portanto, designa "um remador na terceira ordem de remos de um trirreme". Diante disso, *hypēretēs* passou a ser um "servo de posição inferior".

Esse tipo de derivação combina a falácia da raiz com a falácia da etimologia, pois, segundo Louw, esse significado não se encontra na literatura grega da época do Novo Testamento. Na melhor das hipóteses, é altamente questionável. O problema é que esse tipo de interpretação cai muito bem nos sermões, e fica difícil resistir a ele. Mas, se ele não é *verdadeiro*, por que temos que assumir o risco?

Moisés Silva refere-se ao perigo constante representado pelo costume de colocar em pé de igualdade palavras gregas do Novo Testamento com suas contrapartidas em hebraico (1983:56-73). Depois de Edwin Hatch no século dezenove, muita gente tem pressuposto que a Septuaginta teve um impacto tão grande sobre a lexicografia do Novo Testamento, que grande parte da linguagem que ali se encontra foi transformada num tipo de grego de contornos semíticos. Há quem tenha chegado ao ponto de afirmar que os termos do grego bíblico receberam o mesmo significado da palavra hebraica que eles traduzem (Turner 1980 recebeu críticas por causa disso). Mas isso é sinal de que a pessoa não entendeu corretamente a verdadeira natureza do grego neotestamentário. O consenso é que o Novo Testamento foi escrito em grego coloquial. Portanto, o encadeamento entre o Texto Massorético, a Septuaginta e o Novo Testamento não é simples, mas complexo. Nunca devemos pressupor que a principal influência que uma palavra recebe vem necessariamente de sua correspondente no hebraico. Com certeza, pode haver influência, mas o grau de presença do hebraico não pode ser estabelecido sem que se faça um estudo pormenorizado. Conforme destaca Moisés Silva, isso se aplica à Septuaginta em si; e é muito mais aplicável ao Novo Testamento, que está mais distante ainda do Texto Massorético (p. 88).

Thiselton discute ainda outro perigo, que ele chama de "metáfora morta" (1977:81). Isso acontece quando a imagem por trás de uma palavra no passado deixou de ter significado no presente. Por exemplo, *splanchnizomai* ("mostrar compaixão") recebe a conotação de envolver o mais íntimo do ser, por causa da presença de *splanchna* ("órgãos internos"). Mas o fato é que esse valor metafórico não existia mais no primeiro século. Nunca se deve invocar o uso de um termo em Homero ou Aristóteles para "comprovar" ou "demonstrar" um significado da época do Novo Testamento. Por exemplo, trata-se de anacronismo interpretar *dynamis* ("força, poder") como "dinamite". Conforme Carson explica, dinamite é algo que explode e destrói tudo ao seu redor, mas a Palavra tem o dom de completar, tornar pleno e curar (1984:33). E o mais importante é que uma metáfora moderna jamais pode ser usada para definir, mas apenas para ilustrar.

Talvez o melhor enunciado do problema seja o de J. Vendryes em *Language: a Linguistic Introduction to History* [Língua: uma introdução linguística à história] (in: Barr 1961:109; Silva 1983:46-47):

A etimologia, no entanto, transmite uma falsa ideia da natureza de um vocabulário, pois ela se ocupa apenas em mostrar como aquele vocabulário se formou. As palavras não são usadas de acordo com seu valor histórico. A mente se esquece das evoluções semânticas pelas quais as palavras passaram — pois pressupõe que sempre as conheceu. As palavras sempre têm um valor *espontâneo*, ou seja, limitado ao momento em que são empregadas, e um valor *particular* relativo ao uso momentâneo que delas se faz.

Isso, porém, não significa que não haja lugar para a etimologia no estudo das palavras, mas apenas que ela precisa ser empregada com cautela. O segredo está em descobrir se há ou não uma alusão consciente a um significado histórico no texto. Podemos citar como exemplo o uso de *pararyōmen* ("desviar") em Hebreus 2.1. Há duas metáforas possíveis, e ambas são confirmadas na literatura grega daqueles dias: (1) um anel que "escorrega" do dedo e se perde (Plutarco) ou (2) um navio que flutua correnteza abaixo, além do ponto de segurança. Como o autor usou uma metáfora náutica no contexto semelhante de Hebreus 6.19 ("âncora da alma"), o segundo significado parece ser um pouco mais provável. O que nos importa é que, nesse caso, tanto o uso corrente ou sincrônico quanto o contexto viabilizam a metáfora etimológica.

Outra palavra também muito debatida é *hamartanō*, uma das palavras básicas traduzidas por "pecado". Louw assinala como é inadequado utilizar-se da ideia homérica de "errar o alvo" ou "propósito" como se isso fosse uma espécie de "significado oculto" do termo (1982:29-30), mas Moisés Silva tem razão ao destacar que essa pode ser a conotação num texto específico, Romanos 3.23, em que a ideia de pecado é "não conseguir obter a glória de Deus" (1983:50). Baseados nesse exemplo, não podemos generalizar, mas um caso específico pode se valer de uma distinção etimológica. Isso se aplica principalmente a jogos de palavras na Bíblia (cf. Gibson 1981:180-181), como no exemplo anterior.

A dimensão sincrônica tem sempre a prioridade, e considerações diacrônicas são empregadas apenas se o uso corrente torna isso possível e se o próprio contexto torna prováveis as alusões históricas. Isso sempre acontece nos escritos bíblicos por causa da importância da tradição e do cânon. Os textos proféticos do Antigo Testamento contêm muitas alusões deliberadas à Torá, e o Novo Testamento muitas vezes emprega um termo no significado de seu antecedente do Antigo Testamento ou da Septuaginta. Nisso está a base do argumento de Leon Morris em favor do uso forense ou jurídico do passivo *dikaiousthai* em Romanos 3.24 (e em outros textos), optando por "justificar" em vez de "tornar justo" (1965:233-235, 259-260). Ele baseia sua posição parcialmente na influência direta da Septuaginta sobre a linguagem técnica de Paulo. O contexto faz com que seja bem provável que Morris esteja correto. É claro

que isso se aplica mais ainda a citações ou alusões diretas a passagens da Septuaginta. As melhores pistas para entender o simbolismo do livro de Apocalipse estão em seus antecedentes (muitos do Antigo Testamento).

Ao estudar a história de uma palavra, precisamos levar em conta que existe uma grande possibilidade de alterações semânticas, quando uma palavra tem seu significado alterado com o passar do tempo. É um fenômeno básico da língua. Novas versões da Bíblia vão se tornando uma necessidade porque as palavras envelhecem e morrem, deixando de ser entendidas por gerações mais recentes. Conforme explica John Sawyer, "o que é inadmissível [...] é pressupor que, pelo fato de ter um significado particular num contexto, a palavra tem automaticamente o mesmo significado em outro contexto bem diferente dois mil anos antes" (ou depois! 1972:9).

### *4. Uso inadequado de significados posteriores*

Quando atribuímos aos dados bíblicos significados posteriores, ocorre um problema oposto ao da etimologia. É o caso, por exemplo, quando se interpreta *martys* ("testemunha") sob a perspectiva do segundo século, em que o significado era "martírio"; ou quando se transforma o "peixe" de João 21.11-14 num símbolo da Eucaristia por causa de sua presença no sacramento da igreja tardia. Walter Kaiser inventou o termo "analogia das Escrituras antecedentes", que abrange o ato de interpretar a teologia por trás de um texto (1981:134-140). Isso significa que precisamos interpretar um termo teológico não com base no que ele veio a significar depois, mas com base no que ele significava no passado, principalmente se esse significado do passado exerceu influência sobre o uso atual do termo. Apesar de isso ir além do nosso assunto aqui, Kaiser o aplica primeiramente ao "uso de determinados termos que já adquiriram um significado especial na história da salvação e se revestiram de uma qualidade técnica (e.g., 'semente', 'servo', 'descanso', 'herança')" (p. 137).

Esse princípio se aplica ainda mais ao estudo de palavras. Um dos problemas mais básicos da interpretação popular de hoje é a tendência de dar significados do século vinte e um aos termos antigos da Bíblia. Todos os que já frequentaram escolas dominicais devem se lembrar de importantes conceitos teológicos formulados com base em dicionários como o *Aurélio* ou em paráfrases e comentários do texto bíblico. Problema semelhante é a tendência de enxergar no Antigo Testamento alguns significados do Novo, tais como salvação, graça, misericórdia e verdade. O que sempre deve determinar o significado é o uso corrente e o contexto. É claro que os significados futuros também têm seu lugar. A crítica do cânon (como o comentário de Êxodo escrito por Child) mostra o valor da consciência de uma interpretação posterior do texto. Esta, no entanto, não pode influenciar o significado do texto corrente, mas

apenas mostrar como um texto ou um termo foram aplicados posteriormente à vida do povo de Deus.

### *5. Falácia do significado único*

Às vezes deparamos com a ideia de que todas as ocorrências de determinado termo grego ou hebraico devem ser traduzidas pela mesma palavra na língua receptora. Essa ideia está claramente relacionada com a falácia da raiz, que já discutimos (p. 104-108). Há uma versão da Bíblia em inglês (*Concordant Version)* que tentou fazer isso, mas o resultado foi desastroso. O problema está numa visão distorcida da linguagem. Em média, uma pessoa tem um vocabulário de vinte mil palavras; os linguistas descobriram que, durante a vida, uma pessoa expressa entre quatro e cinco milhões de ideias diferentes. Um mero cálculo matemático mostrará que, para que isso seja possível, as palavras precisam ser usadas em muitas combinações diferentes com significados distintos. Com certeza, alguns termos bem técnicos (como os usados pelas ciências) podem estar mais próximos de um significado único, mas isso não vale para as palavras da língua falada diariamente. Isso fica ainda mais complexo quando se cruzam barreiras linguísticas para que se dê a comunicação, como acontece quando se estuda a Bíblia. Não há duas línguas que se expressem ou usem as palavras da mesma maneira. Basta consultar um dicionário inglês-português e ver, por exemplo, o incrível número de possibilidades de tradução para o português de uma única palavra como *get*.

O mesmo acontece quando se traduz do hebraico ou do grego. Louw cita o ótimo exemplo de *sarx*, "carne", palavra muitas vezes traduzida literalmente (1982:39-40). Observe, porém, os seguintes usos semânticos bem distintos: Lucas 6.3, "toda carne verá a salvação de Deus" (pessoa); João 1.14, "o Verbo se tornou carne" (tornou-se um ser humano); Romanos 9.8, "filhos da carne" (filhos por nascimento natural); Hebreus 5.7, "dias da sua carne" (sua vida neste mundo); Romanos 8.13, "viver segundo a carne" (natureza pecaminosa); e Judas 7, "seguindo após outra carne" (imoralidade sexual). A ideia é óbvia: a palavra "carne" não pode expressar de modo adequado todas essas conotações tão variadas, e se uma tradução usar "carne" em todas as ocorrências, estará errando. E Louw conclui: "Não se pode dizer o que *sarx* significa, mas somente o que significa dentro deste ou daquele contexto" (p. 39-40).

Mais à frente discutirei o conceito linguístico de significado "primário" e "secundário" (p. 125-126), mas se trata de um fenômeno bem diferente do "significado único". O significado "primário" relaciona-se com a "linha de significado" que une o campo semântico de uma palavra (Beekman & Callow 1974:96-97). Mas até essa definição é debatida, e a maioria dos linguistas concordam que muitos significados

que se ligam uns aos outros têm uma relação apenas periférica. O termo técnico que designa os múltiplos significados que uma palavra pode ter é *polissemia*, literalmente "significados múltiplos". Trata-se de um princípio linguístico de extrema importância, pois nos leva mais uma vez para o campo semântico e para o contexto como os dois fatores determinantes do significado de um termo.

### *6. Uso indevido de paralelos*

Isso provoca um dos erros mais frequentes. Um ótimo artigo escrito por Robert Kysar (1970:250-255) mostra que, em seus comentários de João (especificamente do prólogo), Rudolf Bultmann e C. H. Dodd usaram fontes de evidências completamente distintas para "provar" cada um sua teoria. Raramente um deles leva em conta os paralelos aludidos pelo outro. Trocando em miúdos, eles escolheram apenas os paralelos que davam apoio a suas ideias preconcebidas. Isso acontece com muita frequência nos círculos acadêmicos. Em vez de fazer um estudo abrangente de todos os paralelos possíveis, a fim de encontrar o que melhor se encaixa no contexto, acadêmicos selecionam apenas os mais favoráveis às suas teses e desprezam os outros. Além disso, é comum a apresentação de um altíssimo número de exemplos para convencer o leitor na base do volume. Carson dá a isso o nome de "paralelomania verbal, [...] listas de paralelos verbais em algum corpo de literatura como se esses simples fenômenos provassem vínculos conceituais ou mesmo influência" (1984c:43-44). Isso acontece muitas vezes com alguns da área de história da religião. Querendo demonstrar a origem helenística e não judaica de um termo ou conceito, eles praticamente desprezam as evidências dos círculos judaicos. Em muitos de seus escritos, Martin Hengel mostrou grande competência para invalidar vários pressupostos dessa escola.

É importante reconhecer o valor relativo dos paralelos. Por exemplo, ao estudar o uso que Paulo faz de *dikaiousthai* ("justificar") em Romanos 3.24, precisamos levar em conta vários níveis. Em primeiro lugar, o que tem importância é o verbo na voz passiva, e não tanto o substantivo ou o adjetivo. Segundo, o uso que Paulo faz do termo em outros pontos de Romanos é mais importante do que o uso do termo em outros livros. Terceiro, o uso de *dikaioun* e cognatos em outros lugares do Novo Testamento não nos informa como ele é usado em Romanos. Tudo que isso pode fazer é expandir o campo semântico e apresentar significados possíveis a partir do uso do termo na igreja primitiva. Quarto, precisamos perguntar se há uma alusão direta ou influência indireta da Septuaginta ou do Antigo Testamento. Quinto, precisamos estudar a literatura grega até hoje preservada em busca de outros possíveis paralelos semânticos.

Acima de tudo, devemos procurar os verdadeiros paralelos, em vez de nos satisfazer com coisas que parecem ou possam ser paralelas. Nem sempre é fácil detectar

a diferença. Antes de decidir, precisamos levar em conta todo o espectro semântico e comparar o contexto subjacente a cada paralelo possível. Em seguida, devemos listar todas as ocorrências e observar qual uso do termo tem o grau mais elevado de coincidência com o uso do termo no contexto que estamos estudando. Qualquer ocorrência não passa de um simples paralelo possível até que se comprove que ela tem um grau de sobreposição ou coincidência semântica (ou seja, corresponde ao termo bíblico em diferentes níveis) mais elevado que as outras possibilidades, mesmo que estas se encontrem no mesmo livro ou seção. É importante lembrar que costumamos usar uma mesma palavra com conotações um pouco diferentes num mesmo texto e nem nos damos conta disso. Paulo, por exemplo, usa *nomos* ("lei") de variadas formas em Romanos 5—7 (cf. o diagrama em Moo 1983:76). O que interessa não é o paralelo mais próximo, mas o melhor, e o contexto imediato tem a palavra final a respeito do paralelo mais adequado.

### 7. *Falácia disjuntiva*

Muitas vezes surgem opções que se excluem mutuamente, forçando o leitor a escolher uma delas, mesmo que isso não seja necessário. Carson associa tal falácia com um "uso tendencioso das evidências", pelo qual se apresentam os dados de tal forma que o leitor é levado a uma direção que as evidências não exigem (1984c:54-56). Já vimos isso no capítulo dois sobre gramática em que, por exemplo, a pessoa se vê obrigada a decidir entre um genitivo objetivo e um subjetivo, mas um genitivo geral é a opção mais indicada. O mesmo tipo de erro é cometido também em estudos vocabulares. Um caso é a utilização de linguagem institucional pelos proponentes do catolicismo primitivo, que pressupõem que a igreja primitiva era carismática e livre, e apenas no final do primeiro século é que se desenvolveu o governo eclesiástico. Portanto, todas as menções a "presbíteros" ou "bispos" (tais como em At 14.23; Fp 1.1) são obrigatoriamente de um período posterior, ao passo que a linguagem da atividade conduzida pelo Espírito (cf. 1Co 14.26-28) tem origem na igreja primitiva. Mas essa é uma disjunção que não se pode provar, pois a liberdade carismática e o institucionalismo não são dicotômicos. Um bom paralelo é a sinagoga judaica, que mantinha liberdade ao lado de procedimentos sistemáticos em suas atividades.

### 8. *Falácia vocabular*

Outra conduta bem problemática é deixar de levar em consideração tanto o conceito quanto a palavra, ou seja, as outras formas pelas quais os autores bíblicos podiam dizer a mesma coisa. É claro que isso inclui os sinônimos; um dos propósitos do *Dicionário Internacional de Teologia do Novo Testamento* (DITNT) era corrigir o principal erro do TDNT. Entretanto, como disse Moisés Silva, "agrupar termos semanticamente

relacionados não revela uma real sensibilidade à teoria linguística; parece ser apenas uma questão de conveniência (cf. minha resenha em *WTJ* [43] 1980-81:395-399" [1983:21n]). Jamais devemos estudar apenas as ocorrências de determinado termo, se nosso propósito é estabelecer a teologia que está por trás de uma palavra ou frase. Isso poderá ajudar a definir o espectro semântico do termo, mas não será um apanhado do espectro do pensamento do autor nem do ensinamento bíblico.

Ninguém usa sempre a mesma palavra para descrever seus pensamentos. Usamos sinônimos e outras frases para expressar ideias. Portanto, um quadro realmente completo precisa aglutinar termos e frases semanticamente relacionados. O método para fazer isso será discutido na próxima seção, "Teoria Básica da Semântica"; por ora, gostaria de observar o perigo de negligenciar o procedimento. Por exemplo, discutir sobre a esfera do espírito e centrar apenas em *pneuma* é muito arriscado. Thiselton (1977:91) traça o conceito e observa os termos relacionados a "vento" (tais como *anemos*, *lailaps*), "espírito" (*sōma*, *sarx*, *psychē*), "sede das emoções e percepções" (*kardia*, *etarachthē*), "pessoa integral" (*to emon, me*) e várias outras categorias. Não faremos justiça ao tema se desprezarmos passagens que tratam do mesmo assunto mas usam outra terminologia afim. É preciso uma abordagem que leve em conta o campo semântico (cf. p. 103-106) para determinar todos os temas e frases que expressam um conceito.

### *9. Inobservância do contexto*

Em certo sentido, ignorar o contexto é o erro fundamental que engloba e viabiliza os demais. Por exemplo, a etimologia é usada de forma indevida na formação do significado quando a história diacrônica de um termo recebe a prioridade que devia ser dada ao contexto. Já fiz a observação de que o contexto e o campo semântico corrente de uma palavra são os dois aspectos da dimensão sincrônica. A inobservância do contexto talvez seja o erro que mais ocorre, pois a maioria dos comentários está organizada segundo uma abordagem palavra-por-palavra que geralmente isola cada vocábulo dos outros termos que o cercam, deixando de reunir a mensagem do texto como um todo coerente.

Por exemplo, em Filipenses 2.7, *heauton ekenōsen* ("esvaziou-se a si mesmo") transformou-se no centro de um amplo debate acerca da teoria quenótica, que discute se Cristo "esvaziou-se a si mesmo" de sua divindade. A posição tradicionalmente evangélica tem sido responder que Cristo esvaziou-se a si mesmo das prerrogativas e da glória da divindade, mas não de sua natureza divina (cf. v. 6; J. B. Lightfoot). Entretanto, como observa Gerald Hawthorne, essa é uma conduta que despreza o contexto (1983:25-86). Não se informa de que (genitivo de) ele se "esvaziou", e diante

disso o melhor a fazer é reconhecer a natureza intransitiva do verbo. No espectro semântico, outro uso se encaixa melhor ao contexto: "derramar" ou "tornar-se nada". Isso se ajusta à transição de "não teve como usurpação o ser igual a Deus" para "assumindo a forma de servo", assim como o paralelismo com "humilhou-se a si mesmo" no v. 8. A devida consideração pelo contexto elimina a necessidade de enfrentar a escola quenótica no território dela.

## TEORIA BÁSICA DA SEMÂNTICA

### *1. Significado*

Na realidade, o presente capítulo é o núcleo deste livro. Todos os que estudam este livro têm uma pergunta fundamental: que procedimento devo adotar para entender com maior precisão o significado da mensagem da Bíblia? Mas, como já vimos, há várias questões envolvidas. Para início de conversa, o que é "significado"? Kevin Vanhoozer (1998:252-253) apresenta uma definição expandida de "significado" como a "concretização da intenção" (i.e., não a disposição mental, mas o ato intencional de escrever) que, então, "se materializa [...] numa estrutura verbal estável" e é "colocada em cena" para ser compartilhada com os leitores. Já fiz distinção (p. 35-36) entre o significado pretendido pelo autor, que é uno em essência, e o que o texto "significa" para cada um de nós, que é múltiplo e depende de sua significação para nós em determinados momentos. Mas ainda não definimos "significado". Uma importante área de convergência entre os semanticistas é que o significado não é uma propriedade inerente das palavras. Ao contrário do que as pessoas geralmente pensam, as palavras realmente não carregam significado em si mesmas. É fato que alguns termos produzem uma imagem na mente, tais como "maçã" ou "abrigo". No entanto, eles não induzem a esses significados específicos como partes de frases ou "atos discursivos", como se pode ver em "maçã do rosto" e na frase "sua sugestão abrigava várias ideias diferentes".

Assim, não há significado inerente a uma palavra. Como observa Stephen Ullmann, os dicionários nos dão a impressão de que as palavras têm conteúdo abstrato por sua própria natureza (1964:39). Mas o fato é que as palavras são símbolos arbitrários que têm significado apenas dentro de um contexto. Elas funcionam por causa de convenções e usos práticos num sistema linguístico e precisam ser estudadas de modo descritivo (como são de fato usadas) e não de modo normativo (de acordo com regras preconcebidas). Nida apresenta uma definição prática de significado como "um conjunto de relações para as quais um símbolo verbal é um signo" e acrescenta que as palavras devem ser entendidas como "representação ou símbolo deste

ou daquele significado" (1975:14). De modo semelhante, Benjamin Kedar começa sua discussão observando que o discurso é principalmente um "sistema de símbolos" (1981:9). Em outras palavras, o termo isolado não é a unidade básica do significado. "Sem deixar de ser categóricos, Saussure e Wittgenstein, cada um, ao seu modo, demonstraram que o significado de uma palavra depende não do que ela é em si mesma, mas de sua relação com outras palavras e frases que formam seu contexto" (Thiselton 1977:78-79). Conforme elucida Max Turner, isso não significa que qualquer coisa serve (1995:149). A raiz de uma palavra fornece uma "orientação elementar sobre o possível significado de palavras obscuras"; por exemplo, *bapt-* geralmente significa "afundar"; portanto, "eu afundo (em alguma coisa), batizo".

Essa teoria do significado pode ser ilustrada de várias formas. Observe o uso de *peirasmos* em Tiago 1.2 e 1.12-13. Em si mesma, a palavra não tem nenhum significado definido, mas apenas um significado possível. É um símbolo que depende de um contexto, em que seu significado será decidido pela interação na frase. Nessas três passagens, há uma nítida mudança de significado. Em 1.2, *peirasmos* significa claramente uma "provação", definida adiante como "provação da vossa fé", e acrescenta-se que são "várias provações" (v. 2). Depois de falar sobre oração e dúvida (v. 5-8), pobreza e prosperidade (v. 9-10), Tiago volta ao tema no versículo 12, onde renova a ideia de suportar as provações (cf. v. 3-4). No entanto, no versículo 13, o significado muda para outro aspecto do espectro semântico, o da "tentação". Essa mudança sutil se faz necessária por causa da declaração "sou tentado por Deus" e conduz a uma discussão sobre a origem e a evolução da tentação-pecado-morte (v. 14-15). O significado não era inerente na palavra *peirasmos*, mas lhe foi atribuído pelo contexto em que ela se encontra; sem o contexto, a palavra teria um significado apenas possível.

## 2. Sentido e referência

Muitos de nós têm consciência de alguma forma da teoria referencial do significado.[1] É uma teoria que faz uma relação direta entre uma palavra como símbolo e o elemento a que ela se refere. Mas o problema é que as palavras nem sempre "dão nome" à realidade que elas representam. Conforme diz Gilbert Ryle:

> Se cada palavra fosse um nome, então uma oração composta por cinco palavras, tal como "três é um número primo", deveria ser uma lista de cinco objetos denominados por aquelas cinco palavras. Mas uma lista como "Platão, Aristóteles, Agostinho, Locke, Berkeley" não é uma oração [...] O que uma oração significa não se decompõe no conjunto

[1] Para uma discussão mais detalhada, ver esp. Gibson 1981:47-96; Nida 1964:70-99; Louw 1982:50-60; e Thiselton 1978:1127-29.

de coisas representadas pelas palavras que a constituem, se essas palavras representam coisas. Assim, a ideia de "ter significado" é pelo menos parcialmente distinta da ideia de "representar" (1963:133; in: Silva 1983:106).

Moisés Silva modificou essa visão funcional da linguagem ao observar que, de fato, algumas palavras têm um vínculo direto com entidades físicas (no caso do estudo da Bíblia, com conceitos teológicos). Isso se aplica a nomes próprios, conforme Ryle afirma, e às vezes também vale para termos técnicos ou semitécnicos como *nomos* ("lei") ou *hamartia* ("pecado"). No entanto, já observamos a flexibilidade de *nomos*. Walter Günther assinala que, na Septuaginta, "duas palavras, *hamartia* e *adikia*, simbolizam quase todo o espectro de palavras hebraicas traduzidas por culpa e pecado" e que, no Novo Testamento, o termo e seus cognatos são usados "como a mais abrangente expressão de tudo que se opõe a Deus" (1978:577, 579). Em poucas palavras, até essas expressões semitécnicas têm certa flexibilidade na forma como são usadas. Moisés Silva tem razão quando observa que precisamos fazer distinção entre termos técnicos e não-técnicos, mas deixo aqui uma palavra de advertência: não existe nenhuma distinção absoluta nem nítida.[2] Termos semitécnicos como *nomos* podem ser empregados sem ser referenciais, mas como "princípios legais" em geral. Moisés Silva tem um diagrama (1983:107) que nos ajuda a entender isso (cf. fig. 3.1).

| plenamente referencial | majoritariamente referencial | parcialmente referencial | não-referencial |
|---|---|---|---|
| (Platão) | (lei) | (frio) | (bonito) |

**Figura 3.1. Diagrama dos graus de referência (de Moisés Silva)**

Podemos estudar um termo plena ou majoritariamente referencial (i.e., um termo técnico) pelo que os linguistas chamam de abordagem da "palavra e coisa" (como se vê no *TDNT*). Esse método toma como pressuposto a identidade entre a palavra e a "coisa" a que ela se refere e passa a definir o referente com exatidão de termos. No entanto, não são muitas as palavras que podem ser estudadas assim, e o método fica sujeito a muitos perigos ocultos. Carson, por exemplo, adverte contra "falsas pressuposições sobre significados técnicos", em que uma pessoa toma como pressuposto o conteúdo de um termo técnico como *santificação* sem permitir que o texto o defina

[2] Para fontes de sinônimos no Antigo Testamento, ver Girdlestone 1897; e no Novo Testamento ver Trench 1880; Berry 1897 ou Custer 1975.

(1984c:45-48). No caso de *santificação,* passagens como Romanos 6 ou 1Coríntios 1.2 associam a palavra ao momento da justificação, em vez de associá-la ao processo de crescimento espiritual. Trocando em miúdos, até termos técnicos não devem ter primazia sobre o contexto.

O famoso triângulo de C. K. Ogden e I. A. Richards (1945:11; em Silva 1983:103) ilustra as distinções básicas ao se definirem palavras (cf. fig. 3.2).

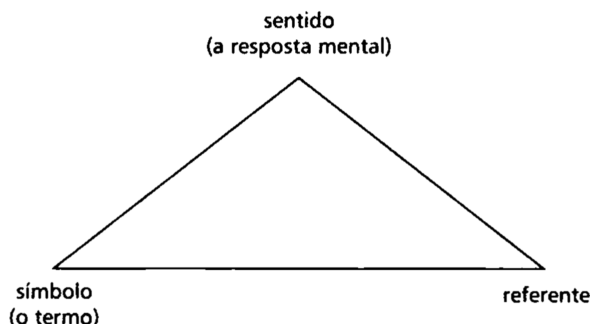



**Figura 3.2. Triângulo de Ogden e Richards**

Não é fácil estabelecer o vínculo entre um símbolo e seu referente. Este último é um fator extralinguístico, o objeto específico que o enunciado denota. O "sentido" é a imagem que o termo forma na mente, imagem que é conotada. Por exemplo, se dizemos "o navio está no porto", temos um símbolo (navio), um sentido (um barco de grande porte) e um referente (o transatlântico "Eugênio Costa"). Podemos pensar na confissão de Pedro em Filipos: "Tu és o Cristo" (Mc 8.29), o símbolo "Cristo" realmente se refere a Jesus (como nos informa o contexto), mas seu sentido é a expectativa judaica em relação ao Messias. Na maior parte dos outros casos, precisamos lidar mais com o sentido do que com a referência. Termos abstratos como *fé, esperança* e *amor* se encaixam somente nessa última categoria. Ao registrar os termos relacionados com salvação no Antigo Testamento (cf. Sawyer 1972), estamos lidando com relações de sentido. Portanto, nas considerações que farei a seguir meu foco estará no sentido.

### 3. Linguística estrutural

A significação de um termo depende de sua função na unidade linguística maior, a frase. Essa concepção está no centro de uma visão estrutural (não estruturalista; ver cap. 5) da linguagem. Saussure reconheceu três princípios fundamentais que estão por

trás da linguística moderna. Já vimos dois deles (a natureza arbitrária das palavras como símbolos e a centralidade do estudo sincrônico da linguagem). O terceiro é a centralidade da estrutura para a descoberta do significado (Turner, 1995:149). Ele fundamentou seu sistema na diferença entre relações de sintagmas e de paradigmas. A primeira é linear e define a relação de uma palavra com os outros termos que a cercam no ato discursivo, tal como a inter-relação de conceitos em "Deus é amor". A relação de paradigma é vertical e associativa, observando termos que poderiam ser trocados, tais como palavras sinônimas. Em vez de "amor", seria possível dizer "bom", "misericordioso" ou "gracioso". Ambos os aspectos estão associados com a pergunta essencial da exegese: Por quê? Por que o autor escolheu esta série de relações para expressar seus pensamentos? Isso conduz a várias perguntas. Que relações limitantes os termos desenvolvem uns com os outros? Que outros termos poderiam ter sido escolhidos para descrever os pensamentos do escritor? Qual a maior esfera semântica (espectro de significados) da qual esses termos fazem parte e o que ela acrescenta ao pensamento? No caso da Bíblia, isso nos leva diretamente à esfera teológica.

Ambos os aspectos devem ser levados em conta num estudo vocabular bem feito. Por exemplo, "amor de Deus", em Romanos 8.39, faz parte de uma estrutura bem maior, a saber, o enunciado da impossibilidade de um filho de Deus ser separado do amor divino (Rm 8.38-39). Não temos condições de entender isso sem levar em consideração todo o enunciado de que ele faz parte. Além disso, precisamos observar que ele está em paralelo deliberado com "amor de Cristo", no v. 35. Vemos aqui o sintagmático aliado ao paradigmático, pois toda a Divindade (cf. Rm 8.26-27) participa de nossa segurança. No conceito de amor, estudaríamos conceitos paralelos como *ḥesed* (bondade) e onipotência (em vista da ênfase no caráter inseparável). Estes últimos são conceitos coligados que irão influenciar e pôr em relevo o conceito elucidado aqui. Mais à frente discutiremos um pouco mais essa questão.

Meu propósito agora é observar que as palavras têm significado somente como parte de uma estrutura maior. É claro que "amor de Deus" tem significado como expressão técnica; entretanto, a expressão "potencial de significado" parece descrever melhor essa relação. Lembremos que usamos esse mesmo conceito em nossa discussão sobre o genitivo no capítulo dois (p. 88-90). Havia várias *possibilidades* de significado — "Deus me ama", "eu amo a Deus", "Deus é amor" e assim por diante. Posso ter certeza do significado quando vejo a expressão como parte de um contexto mais amplo como Romanos 8.39. Ademais, o significado de um enunciado não é a soma dos significados de palavras isoladas (impressão que muitos comentários nos passam), mas a íntegra da mensagem produzida pelas palavras em relação umas com

as outras. Ver, por exemplo, a diferença que existe entre "eu ajudo o rapaz" e "o rapaz me ajuda". Não se trata absolutamente do acúmulo de significados isolados, mas de uma mensagem única. Cada termo é um componente do todo, e mudar qualquer um deles ou a relação que eles têm com os outros termos é mudar o todo.

### *4. Contexto*

O contexto é algo que enfatizo ao longo de todo este livro. Mas neste momento quero examinar a relação do contexto com a semântica. Moisés Silva resume o axioma universalmente aceito com relação à importância do contexto ao atribuir-lhe "uma função *determinante;* ou seja, o contexto não apenas nos ajuda a entender o significado; ele praticamente *constrói* o significado" (1983:139). No primeiro capítulo, usei dois aspectos do contexto — o histórico e o lógico — para descrever os prolegômenos de um estudo sério da Bíblia. Aqui chamo a atenção para uma subdivisão semelhante e, segundo a convenção da linguística, chamarei seus termos de contexto literário e contexto situacional.

Sawyer denomina o contexto literário de "ambiente linguístico" que relaciona a semântica a varias questões que serão tratadas mais adiante, tais como sintaxe e gênero (1972:10-28). Em seu estudo, Sawyer concentra-se na estilística, ou seja, no agrupamento de unidades semânticas com base em tipos semelhantes de expressão. Na realidade, essa é uma área importantíssima da pesquisa semântica, pois reconhece que cada escritor (assim como também cada gênero [cf. caps. 6-12]) utiliza a língua de forma diferente. Ao mesmo tempo, cada língua tem certas preferências estilísticas (expressões idiomáticas, maneiras de dizer as coisas) que muitas vezes determinam a seleção de palavras. Essas duas forças atuam em direções opostas: o estilo individual produz variedade de expressão, mas as normas culturais produzem conformidade de expressão. O estudante da Palavra precisa estar atento para essas duas coisas e perguntar que fatores estilísticos estão atuando no contexto.

Isso é de grande valor no estudo da questão dos sinônimos (p. 128-131). Sem fazer pressuposições sobre os dados a seguir, pense no uso que Paulo faz de *ginōskein* e *eidenai*, as duas principais palavras traduzidas por "conhecer". Donald Burdick examina as ocorrências paulinas e conclui que, na maioria dos casos (90 entre 103 casos de *eidenai* e 32 entre 50 de *ginōskein*), Paulo segue a distinção clássica entre *eidenai*, que denota o conhecimento que já se possui (caracterizado pela segurança) e *ginōskein* como o processo de aquisição de conhecimento (1974:344-356). Moisés Silva, porém, desafia essas conclusões ao argumentar que *eidenai hoti* é linguagem corrente e não devemos atribuir-lhe tanta importância (1983:164-169). O uso de Paulo é fruto de questões estilísticas (Silva [1980] chama isso de "escolha lexical")

e não de distinções clássicas e, portanto, os dois termos aparecem muitas vezes como sinônimos nas cartas de Paulo.

E. D. Hirsch desafia a importância do estilo e da sintaxe em relação ao significado com base no argumento de que ideias sinônimas podem ser enunciadas em diferentes formas estilísticas, tais como na voz ativa ("eu chutei a bola") ou na passiva ("a bola foi chutada por mim") (1976:50-73). Mas seus argumentos não são convincentes por duas razões. Primeira, ele fez uma cuidadosa seleção prévia de um exemplo que pudesse comprovar sua teoria, mas os linguistas, na realidade, levaram isso em conta. Precisamos considerar o contexto e perguntar se a voz passiva coloca mais ênfase na bola, e a ativa, no ato de chutar. Em outras escolhas estilísticas, porém, a influência do estilo é mais direta. Segunda, Hirsch está combatendo uma visão determinista que pressupõe que o estilo é a força criativa do significado. Estou afirmando que o estilo é *uma* das forças para a construção do significado, e não *a* força; é um fator entre muitos, e precisamos levá-lo em consideração ao examinar a contribuição de uma palavra dentro da estrutura de uma frase ou período. Portanto, a objeção de Hirsch vale como advertência contra os exageros que se cometem ao se considerar a importância do estilo, mas não vale para uma interpretação mais sujeita a sutilezas.

O contexto situacional é mais difícil de ser determinado, pois implica a reconstrução da situação histórica por trás do contexto de superfície de uma passagem. Esse assunto será discutido quando falarmos da exegese histórico-cultural (cap. 5), mas precisa ser considerado em sua relação com a pesquisa semântica. Comentarei sobre a dificuldade de compreender alguma coisa comunicada no passado (cf. apêndices 1-2), mas pelo menos os linguistas não consideram isso uma tarefa impossível. Documentos históricos ajudam a recriar não apenas o significado das palavras, mas também os fatos e condições que estão por trás da maior parte dos documentos antigos. Além disso, essas próprias condições determinam o significado. Thiselton observa com razão: "Tentar divorciar as declarações do Novo Testamento (ou do Antigo) das condições específicas em que foram enunciadas, procurando tratá-las de modo atemporal, não é apenas teologia de quinta categoria; também é linguística de quinta categoria. Pois isso leva a uma distorção do que o texto *significa*" (1977:79). Alan Brehm (1995:180-199) apresenta um excelente estudo do termo *helenistas*, de Atos 6.1, e pergunta se ele se refere a cristãos judeus que falavam grego ou que seguiam a cultura grega. Não há acordo entre os estudiosos da questão. Um estudo diacrônico não ajuda a concluir nada, uma vez que ambos os aspectos podem ser encontrados. O que pode resolver a questão é apenas um estudo sincrônico do seu uso em Atos (ocorre somente aqui no Novo Testamento), principalmente em Atos 6. Mas em Atos 6.1, 9.29 e 11.20, ele se refere respectivamente a cristãos judeus, oponentes de Paulo,

e sírios convertidos, de modo que também há ambiguidade. A chave está na sua relação com os "hebreus" em 6.1, onde parece que o melhor é ver a principal diferença no fato de que eles falavam grego e não aramaico (é provável que fossem judeus da Diáspora que haviam voltado a Jerusalém).

### *5. Estrutura profunda*

Louw refere-se a dois níveis de um enunciado: o de superfície e o profundo (1985:75-89). Isso não quer dizer que ele esteja se colocando ao lado da abordagem psicologística dos estruturalistas, mas está falando de uma perspectiva puramente linguística. A estrutura de superfície lida com as relações gramaticais e semânticas básicas de um enunciado. É algo que se assemelha a uma tradução moderna como a Nova Versão Internacional, parafrástica quando necessária para a reprodução fiel do original. Já a estrutura profunda tem a ver com a mensagem subentendida nas palavras. No caso da Bíblia, trata-se da verdade teológica alicerçada no enunciado. Isso se baseia na gramática transformacional de Noam Chomsky, assunto de que tratarei no capítulo quatro. Mas isso tem implicações para a semântica, e gostaria de examiná-las aqui. Chomsky ensinava que por trás da gramática de superfície de cada declaração há transformações linguísticas, ou seja, a mensagem mais profunda veiculada pelo enunciado. Há um risco bem considerável nessa visão, pois alguns, como os estruturalistas, foram levados a desmerecer e praticamente desprezar o texto de superfície. Muitos semanticistas, no entanto, perceberam essa armadilha e viram com acerto que a gramática de superfície controla as transformações. Os dois são partes interdependentes de um todo maior.

Louw cita Efésios 1.7 como exemplo (1982:75-76). O enunciado de superfície é "no qual temos a redenção, pelo seu sangue". A estrutura profunda diz: "Deus nos liberta porque Cristo morreu por nós". Isso leva em conta não apenas a sintaxe, mas também a semântica de nível profundo. As duas metades, "redenção" e "sangue", são analisadas em termos de sintagma e paradigma, e depois transformadas em seus enunciados teológicos subjacentes. Isso deve ser feito com base num estudo exegético sério. Um subproduto desse método é a eliminação de ambiguidades (Thiselton 1977:96). Precisamos lidar com as opções de interpretação antes de identificar a mensagem mais profunda.

Isso atua no nível gramatical e também semântico. Por exemplo, "Deus nos ama" e "nós amamos a Deus" são possivelmente duas estruturas profundas (no capítulo quatro eu as chamarei "frases essenciais") ligadas ao enunciado de superfície "o amor de Deus". Na pesquisa semântica, vamos considerar *parakaleite* em Hebreus 3.13. Algumas versões o traduzem por "encorajem-se uns aos outros todos os dias",

em parte baseadas no paralelo de Hebreus 10.25: "... procuremos encorajar-nos uns aos outros, ainda mais quando vocês veem que se aproxima o Dia". Entretanto, como afirmei anteriormente neste capítulo, é necessário utilizar os paralelos com cautela, examinando se os contextos têm correlação suficiente. Há dois significados profundos que *parakaleite* possibilita nesse contexto: o "encorajar", de conotação positiva, e o "admoestar", de conotação negativa. Neste caso, o contexto "de modo que nenhum de vocês seja endurecido pelo engano do pecado" (diferente do contexto positivo de Hb 10.24, 25) privilegia a segunda alternativa. A estrutura profunda seria: "É preciso que vocês continuem examinando uns aos outros por causa do pecado, pois, se não fizerem isso, ele os enganará e os endurecerá".

### *6. Sintaxe e semântica*

Eugene Nida e Charles Taber discutem os dois fatores básicos que influenciam o significado (1974:56-63), o que nos proporciona um bom resumo para a primeira metade da discussão sobre semântica estrutural. Impressiona o fato de que, mesmo com milhões de possibilidades de ideias e com nosso vocabulário limitado, não são muitas as vezes em que a ambiguidade predomina. Pelo contrário, obtém-se um admirável grau de precisão por meio de um amplo espectro de significados e usos associados com as palavras em contextos distintos. O primeiro fator que conduz ao significado é a sintaxe, tema do capítulo quatro. Faz muita diferença se uma palavra é empregada como substantivo, verbo ou adjetivo. Pense no seguinte: "ele recebeu um choque" (com os significados que o contexto possibilita), "ele ficou chocado" e "ele tinha uma aparência chocante". O significado pode mudar radicalmente dependendo da condição sintática. Muitas vezes, a mesma coisa acontece com as palavras na Bíblia. Devemos sempre perguntar que contribuição a palavra dá para o significado de todo o enunciado, não apenas indagar o que ela "significa" no contexto. Para expressar essa verdade, Thiselton emprega o conceito de "jogo de linguagem" a que se refere Wittgenstein (1977:1130-1132; 1980:373-379). Cada palavra usada num enunciado não constitui em si uma entidade, mas é parte de uma atividade mais ampla que tem como fundamento a vida do dia-a-dia. Assim, os atos discursivos não têm um padrão; as regras da hermenêutica precisam, acima de tudo, ser flexíveis para permitir que a sintaxe fale por si, para permitir que a linguagem possa jogar seu próprio jogo.

A "semiotáxis" é o segundo fator e refere-se à influência das palavras vizinhas, circunstantes. É claro que isso pode se revelar algo extremamente complexo, já que todos os elementos numa estrutura de superfície interagem uns com os outros. Um dos aspectos mais importantes diz respeito aos modificadores (adjetivos, orações subordinadas etc.). À medida que aumentam os modificadores, a especificidade do

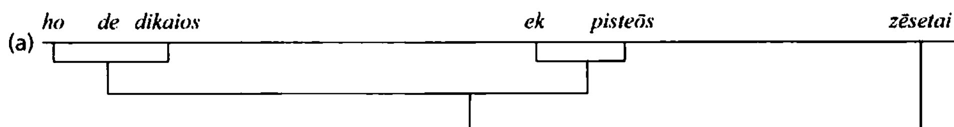
enunciado também aumenta de modo proporcional; por exemplo: "o pai dele", "o pai do garoto loiro", "o pai do garoto loiro que está de pé". Mesmo assim, num grande número de casos as ambiguidades são muitas. Louw (1982:75) apresenta uma excelente ilustração ao dispor em diagrama os dois modos de entender Romanos 1.17 pela semiotáxis (cf. fig. 3.3).

As duas interpretações são bem diferentes, mas ambas se baseiam em relações semiotáticas viáveis. O intérprete deve fazer sua escolha com base no contexto mais amplo, mas o princípio da semiotáxis nos auxilia a perceber que estamos tratando de enunciados inteiros e não apenas de frases isoladas.

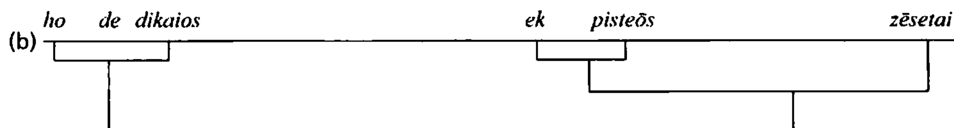
### *7. Espectro semântico*

Ao passarmos dos aspectos estruturais da linguagem para as verdadeiras ferramentas da semântica, precisamos começar com a tarefa básica de estabelecer os parâmetros do significado das palavras de forma individual. O campo semântico de uma palavra é consequência do estudo sincrônico, uma lista de usos da palavra na época em que o texto foi escrito. No caso do estudo do Antigo Testamento, além da linguística comparada (como os textos em ugarítico ou acadiano), os termos podem ser estudados nos registros judaicos e na literatura rabínica. Léxicos e concordâncias (cf. no final deste volume algumas sugestões incluindo publicações em português) são a fonte primária para esse trabalho estatístico. A pessoa que faz a pesquisa semântica inicial relaciona as ocorrências, observa a distribuição (por exemplo, usos específicos na literatura de sabedoria ou profética), verifica os grupos sintáticos (como, por exemplo, preferência por determinada preposição) e organiza os dados, classificando-os por significados primários, secundários e metafóricos. Acima de tudo, devemos estudar cada contexto de forma pormenorizada, pois muita gente se engana ao atribuir um significado primário a um termo que, na realidade, deveria estar classificado entre os usos secundários. As fontes extrabíblicas devem ser empregadas com cautela, uma vez que o uso de línguas cognatas pode facilmente dar espaço para a falácia etimológica (p. 108-111), mas os paralelos aduzidos de modo adequado podem ajudar muito na compreensão da palavra (cf. Stuart 1980:120-126; Kedar 1981:70-82).

No estudo das palavras do Novo Testamento precisamos traçar o histórico de uso da palavra com cautela, consultando os contextos greco-romano e judeu, observando o emprego da palavra em Filo e em Josefo, sem deixar de fora os papiros. Reforçando o que já disse: em qualquer pesquisa feita com seriedade, devemos consultar as fontes primárias para poder delimitar e organizar o uso da palavra em diferentes contextos. Em seguida, fazemos a mesma coisa no Novo Testamento (utilizando uma boa concordância), observando as inclinações de certos autores (por exemplo, a preferência




= "Aquele, que pela fé é declarado justo, viverá" (VFL)
= "Viverá, aquele que, por meio da fé, é aceito por Deus" (NTLH, BPC)




= "O justo viverá por (da, pela) fé" (ARA, ARC, NVI, A21)
= "Aquele que é justo pela fé viverá" (TEB)

**Figura 3.3. Diagrama de Louw — Romanos 1.17**

de João pelos verbos *crer* e *conhecer*). A etimologia pode ajudar bastante, uma vez que várias passagens fazem alusão inequívoca ao significado da Septuaginta ou do Antigo Testamento. Sobretudo, algumas palavras gregas são mais transparentes e mantêm o uso que o termo tinha no passado.

O principal léxico, Bauer-Arndt-Gingrich-Danker (BAGD 1979), é uma ferramenta de grande valor, pois faz o traçado das origens e da distribuição do termo, assim como também de seu campo semântico básico. No entanto, é importante lembrar que o BAGD tem características descritivas e interpretativas. Quando ele atrela uma passagem a determinado significado, trata-se de uma opinião, não de um fato estabelecido. Fee observa a maneira como *archontes* (poderosos), em 1Coríntios 2.6-8 (1983:537-589 e 1987:103-104), é tratado pelo BAGD, que o coloca sob a rubrica dos espíritos malignos. Um exame mais detido das evidências mostra fatos interessantes: no Novo Testamento, somente o singular é usado com referência a Satanás; o plural sempre se refere a seres humanos poderosos; foi só no segundo século que a palavra foi pela primeira vez usada no plural em referência às forças demoníacas. Mesmo que exista a possibilidade de interpretar o termo como forças demoníacas, pessoalmente estou entre os que favorecem "poderosos deste mundo" como significado de *archontes* aqui. O que estou querendo dizer é que não devemos pressupor que as escolhas do BAGD sejam incontestáveis.

Beekman e Callow discutem os "múltiplos significados" de uma palavra da perspectiva dos procedimentos de tradução (1974:94-103). Eles recomendam que o aluno

leve em conta três níveis de significado da palavra. O nível primário é o significado comum que a palavra carrega na maioria dos termos cognatos, e quando é considerada fora de contexto. Por exemplo, os significados primários de *lytroun* são "libertar" ou "resgatar".

Os significados secundários são mais específicos e muitas vezes incluem um aspecto do significado primário, mas ocorrem somente em alguns contextos. Beekman e Callow referem-se à "linha de significado", mas nem sempre isso retrata a realidade. Um bom exemplo é *rûaḥ / pneuma*, que podem significar "vento", ou "espírito", ou "fôlego", ou a pessoa. Os vários usos abrangem uma ampla faixa de categorias semânticas e não podem ficar restritos a uma linha comum (p. 104-108 a respeito da falácia da raiz). Portanto, esses significados não são usados com muita frequência. No caso de *lytroun* parece haver as ideias de pagamento de resgate, redenção, libertação de um prisioneiro de guerra ou a alforria de um escravo. As duas primeiras, é claro, se encontram muitas vezes no Novo Testamento, mas sempre é o contexto que deve decidir se o que está sendo enfatizado é um pagamento de resgate ("sangue") ou se o destaque está na liberdade conquistada.

Por último, os significados figurados se baseiam em "relações de associação com o significado primário" (Beekman & Callow 1974:94). (Tratarei dessa questão no capítulo quatro, na parte sobre "Figuras de Linguagem".) No caso de *lytroun*, o BAGD registra seu uso na oração ("salva-me de...") como significado figurado. Essas categorias serão úteis para a organização dos dados reunidos na pesquisa de campo semântico de um termo.

A maioria de nós nunca se envolverá com esse tipo de pesquisa pormenorizada. Não temos tempo para ficar registrando cada uso em seu contexto original e reorganizando os resultados com base na recente teoria semântica (como fazem Barr, Sawyer ou Kedar). Teremos de nos contentar com fontes secundárias como o BDB ou o BAGD. Os que não conhecem as línguas originais da Bíblia terão de lançar mão de bons comentários. No entanto, mesmo assim podemos usá-los com critério e, sempre que os comentários ou teses empregarem pesquisas e argumentos da semântica, teremos noção do nível de sofisticação com que os dados são tratados. É claro que pastores, missionários e estudiosos de campos afins não têm tempo para fazer pesquisa primária. Mesmo assim, conhecendo a teoria, podemos empregar as ferramentas secundárias com muito mais conhecimento e noção da realidade. Este capítulo se aplica a níveis de estudo bem diversificados, desde leituras devocionais profundas até a composição de teses. Não quero dar a impressão de que se trata de informação destinada apenas a acadêmicos sofisticados. Se soubermos o que está implicado no estabelecimento de um campo semântico, poderemos aproveitar de forma adequada

os estudos de semântica desenvolvidos para nosso uso. Poderemos ainda evitar fazer mau uso de ferramentas como TDNT, TDOT ou DITNT, que não têm como propósito oferecer estudos lexicais pormenorizados. Com certeza constituem recursos exegéticos de valor inestimável, mas não são exaustivos na questão do campo semântico (TDOT e EDNT são os que conseguem fazer isso um pouco mais), uma vez que tratam mais do uso teológico das palavras.

### *8. Significado conotativo*

Nida e Taber apresentam os quatro componentes básicos do emprego dinâmico das palavras num contexto: o objeto (O), o evento que se conota (E), a natureza abstrata que se adquire (A) e um relacionamento que se subentende (R) (1969:37-39). Os tradutores de Bíblias da associação Wycliffe e outros empregam esse complexo OEAR para definir com mais exatidão o modo pelo qual determinada palavra é usada em seu contexto e para fornecer uma diretriz para a escolha de um termo ou frase com equivalência dinâmica na língua receptora (para a qual a passagem está sendo traduzida). Esse procedimento aumenta o tempo gasto no trabalho exegético, e de modo geral os estudantes deverão usá-lo com parcimônia (por causa do tempo), mas, no caso das palavras-chave que merecem um estudo vocabular detalhado, é um recurso valioso que dá condições ao aluno de pensar com muito mais cautela ao interagir com a estrutura de superfície de um texto.

Por exemplo, "justificar" tem um complexo de significados do tipo E-A ("declarar justo"), "justificador" tem um efeito O-E-A (o objeto "declara justo"), e "reconciliar" tem uma ênfase E-R (a mediação de um novo relacionamento). Uma "palavra-objeto" ou "palavra-coisa" constitui uma entidade viva e enfatiza a pessoa ou coisa a que o enunciado se refere. Uma "palavra-evento" conota ação e indica o aspecto do movimento de um enunciado. Um termo "abstrato" tem essência teórica e concentra-se no aspecto qualitativo da palavra. Um termo "relacional" tem a ver com o conceito em sua associação com outras pessoas ou ideias e dá destaque à correlação entre os termos. Em Romanos 1.17 ("o justo viverá pela fé"), *justo* é um termo O-A-R, pois a pessoa é vista num relacionamento "correto" com Deus. *Viverá* é um termo E-A, pois é a palavra que denota ação na frase e a ideia essencial para a nova vida com Deus segundo a Epístola aos Romanos (cf. Rm 2.7; 4.17; 5.17,18). *Fé* é também um termo E-A, pois é a base do "viver" correto e enfatiza o aspecto abstrato da "fé" em Deus.

### *9. Campo semântico / pesquisa de paradigma: sinonímia, antonímia e análise componencial*

Esta divisão tem a ver com o campo semântico de um conceito, não apenas os vários significados que o termo em si possa ter em contextos diferentes, mas os outros

termos que com ele guardam relação. Isso é o contrário de "espectro semântico" (número de significados que determinado termo tinha no judaísmo antigo ou no primeiro século) e refere-se ao número de palavras e frases usadas em relação a certo conceito no primeiro século. As obras que usam tal procedimento são as de Louw e Nida (1988, 1989). Por exemplo, alguns anos atrás escrevi um artigo sobre o papel da mente no crescimento espiritual (1984:55-70). Para isso, fiz o estudo de campo semântico do conceito de mente na Bíblia. Encontrei quinze palavras e frases diferentes que tinham a ideia de pensar, compreender, conhecer e outras afins. Um resultado que me surpreendeu naquela época foi a palavra *coração*. Tanto no grego quanto no hebraico, a palavra não se refere apenas aos sentimentos, mas a todo o ser pensante. Sem estudar o campo semântico, não se pode fazer teologia bíblica de um tema.

Cada vez mais se reconhece a importância da abordagem paradigmática no estudo das palavras. O termo técnico para a abordagem anterior é *polissemia* (um termo com mais de um significado), e o termo para esta é *polimorfismo* (vários símbolos com o mesmo significado) ou sinonímia. Nida refere-se a esse método paradigmático como "semântica de campo" e chega ao ponto de dizer que "estudos importantes sobre significado precisam se fundamentar principalmente na análise de significados afins em palavras diferentes, não em significados diferentes de uma única palavra" (1972:85, p. 85-86). É claro que existe nisso um pouco de exagero, mas é realidade que os sinônimos são muito negligenciados na pesquisa semântica e podem ser muito úteis na expansão do efeito do termo real escolhido na estrutura sintagmática ou de superfície. A dificuldade, naturalmente, está em evitar excessos na exegese do termo encontrado; por exemplo, realçar as diferenças entre a palavra e seus sinônimos por um lado ou, por outro lado, de forma ilegítima, atribuir à palavra os significados dos sinônimos. O uso sutil do método deverá, todavia, enriquecer o significado da passagem e conduzir à teologia bíblica subjacente ao conceito integrado ao termo.

Moisés Silva observa a existência de três tipos de sinônimos (1983:120-129).[3] A categoria que predomina é aquela em que as relações se sobrepõem, pelo fato de os sinônimos se encontrarem no nível do sentido e não da referência. Isso significa que alguns dos vários significados dos termos coincidem ou se harmonizam. Há poucos sinônimos absolutos — se é que de fato existe algum —, i.e., palavras que coincidem entre si em todos os níveis. No entanto, podemos afirmar que os termos são sinônimos em contextos específicos, tais como *pneuma* (espírito) e *psychē* (alma) em 1Tessalonicenses 5.23 ou *agapaō* e *phileō* (amar) em João 21.15-17.

---

[3] Para fontes de sinônimos no Antigo Testamento, ver Girdlestone 1987; e no Novo Testamento, ver Trench 1880; Berry 1897 ou Custer 1975.

Há dois empregos de sinônimos no estudo da Bíblia. Se estivermos interessados na teologia atrelada ao uso de um termo, deveremos estudar termos afins ao mesmo conceito, de modo que estabeleçamos o campo semântico mais amplo, e isso pode enriquecer o estudo. Por exemplo, ao estudar *proseuchomai* (orar) em 1Tessalonicenses 5.17, podemos examinar termos semelhantes e ligados à oração, tais como *aitēo*, *deomai*, *eucharistia*, *enteuxis* e *iketoria*, everificar se eles expandem ou esclarecem o conceito do termo na Bíblia.

Em segundo lugar, podemos estudar os sinônimos usados na mesma passagem e perguntar até que ponto eles se sobrepõem ou são coincidentes. No caso da linguagem ligada à oração acima ilustrada, há quatro daqueles termos que ocorrem em Filipenses 4.6: "Não andeis ansiosos de coisa alguma; em tudo, porém, sejam conhecidas, diante de Deus, as vossas *petições*, pela *oração* e pela *súplica*, com *ações de graças*". O mais provável é que Paulo esteja enfileirando termos sinônimos ligados à oração a fim de apresentar o assunto da maneira mais abrangente possível, em vez de estar falando dos diferentes aspectos da oração. Mas há situações em que a linguagem se aproxima mais do paralelismo progressivo (cf. cap. 8 sobre poesia), ou seja, a tônica está mais na evolução das ideias. Gibson apresenta dois exemplos de pseudossinonímia, uma falsa alegação de sinonímia (1981:199-206): (1) a suposição de Lindar (1968:117-126) de que os termos relacionados com a lei em Deuteronômio ("juízos", "estatutos", "mandamentos") são sinônimos, e (2) a afirmação de Bultmann de que "ver o reino de Deus" e "entrar no reino de Deus" também são sinônimos. Nada disso pode ser provado, e, no caso de Bultmann, a base da afirmação é teológica e não linguística. O mais provável é que nenhum dos dois casos seja de sinonímia. Nida e Taber (1974:66) ilustram o método de sobrepor relações quando comparam arrependimento, remorso e conversão (cf. fig. 3.4).

Moisés Silva refere-se ao segundo tipo de sinônimo como de "relações contíguas" ou "sinonímia imprópria". Os termos coincidem na semelhança de referência, mas jamais podem ser trocados um pelo outro. Por exemplo, a "roupa de cima" (*himation*) e a "roupa de baixo" (*chitōn*) têm muitas semelhanças, mas jamais poderão ser sinônimos. O mesmo vale para *homem* e *mulher*, *menino* e *menina*. A questão central é se, num enunciado, um pode ser usado no lugar do outro sem que o significado se altere.

A terceira categoria é a de "relações de inclusão", e o termo técnico que a descreve é "hiponímia" ou "domínio semântico". Relaciona-se com a hierarquia entre as palavras (cf. Nida & Taber 1974:68-70), indo do gênero à espécie; por exemplo, criatura-animal-mamífero-cachorro-dálmata-"Totó". Os domínios semânticos não são usados com muita exatidão; as pessoas muitas vezes referem-se a um animal de estimação específico como "aquele cachorro". As pessoas não usam os elementos de

um domínio sempre do mesmo jeito e, por isso, é importantíssimo observar o uso específico que o autor ou falante tem em mente e não enxergar em determinado termo mais especificidade do que a que realmente ele tem. O contexto tem a última palavra. Além disso, fazer substituições de hiponímia não é tão simples assim. Conforme afirma Moisés Silva, "a palavra 'flor' pode ficar no lugar de 'rosa' em muitos casos [...] ao passo que 'rosa' pode ser usado no lugar de 'flor' somente nas ocorrências em que não se tenha em mente outro tipo de flor" (1983:127).

| arrependimento | remorso | conversão |
|---|---|---|
| 1. mau comportamento | 1. mau comportamento | 1. mau comportamento |
| 2. tristeza | 2. tristeza | 2. ________ |
| 3. mudança de comportamento | 3. ________ | 3. mudança de comportamento |

**Figura 3.4. Ilustração de relações de sobreposição (Nida e Taber)**

Os erros cometidos nessa categoria são muito parecidos com a advertência feita por James Barr contra a "transferência integral ilegítima" (p. 105). Os estudiosos vivem enxergando doutrinas inteiras em declarações isoladas. Isso se aplica principalmente a passagens cheias de teologia como João 6.37-40, em que muitos estudiosos veem uma doutrina da predestinação plenamente desenvolvida, ou Atos 2.38, em que outros estabelecem uma determinada concepção da regeneração batismal. Precisamos nos lembrar de que os autores da Bíblia normalmente davam destaque a um aspecto de um dogma maior para atender a situações específicas. As doutrinas devem ter como fundamento a soma de todas as passagens bíblicas sobre o tema. Palavras ou passagens isoladas relacionam-se apenas com alguns aspectos do todo.

Por fim, vejamos o diagrama (fig. 3.5) que Nida apresenta sobre os três tipos de sinônimos (extraído de Silva).

Os antônimos pertencem à categoria semântica de oposição. É algo muito comum na linguagem bíblica e assemelha-se ao padrão da poesia hebraica que utiliza o paralelismo de antítese. Os especialistas não são unânimes quanto às subcategorias de oposição, mas devemos observar três tipos (numa combinação de Lyons 1977:1:322ss.; Thiselton 1977:90-92; Silva 1983:129-132). O tipo mais veemente é o de oposição binária, uma estrutura do tipo preto-e-branco, na qual a afirmação de

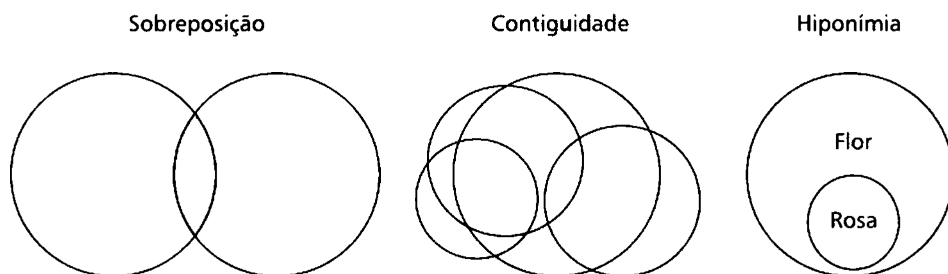



**Figura 3.5. Diagrama dos três tipos de sinônimos (Nida)**

um elemento determina a negação do outro. Ser solteiro é não ser casado; receber é não dar. Paulo estabelece um contraste desses em Romanos 11.6 e Efésios 2.8, 9, *tē chariti* ("pela graça") [...] *ouk ex ergōn* ("não das obras"). O hino de 1Pedro 3.18 tem um contraste duplo semelhante: *thanatōtheis men sarki* ("morto na carne"), *zōopoiētheis de pneumati* ("vivificado no espírito"). Outro exemplo é o chamado dualismo do evangelho de João, que se vê na oposição entre luz e trevas, subir e descer, do alto e da terra, e assim por diante.

De contraste menos marcante, a antonímia relativa ou gradual estabelece uma oposição hierárquica que contrasta, mas não exclui. Exemplos como alto e baixo, feliz e triste, bom e mau, são comparativos: José é mais alto / mais feliz / melhor que João. Thiselton menciona o uso que Paulo faz de carne e espírito, que às vezes é de oposição binária (Rm 8.9,12), e outras vezes não. "Se, por um lado, os crentes de Corinto são, em certo sentido, homens do Espírito (1Co 2.6-16; 12-14), por outro, Paulo recusa-se a aceitar a inferência que eles fazem de que, portanto, não são 'carnais' (3.1-4)" (1977:92).

O inverso constitui a terceira categoria de oposição. Por exemplo, *comprar* é o inverso de *vender*. Uma coisa implica a outra; se José compra algo de João, é óbvio que João vende algo para José. Na língua alemã, isso é às vezes indicado com o prefixo *ver-*: "comprar" é *kaufen*; "vender" é *verkaufen*. Também pode ser uma questão de perspectiva: de um ponto de vista você "vai" para casa, mas de outro, você "vem" para casa.

Todo o processo de análise paradigmática é complexo. Os que dispõem de tempo para compilar esses dados estatísticos devem fazer um quadro dos resultados por meio do que Nida (1974) e outros chamam de "análise componencial". O objetivo é comparar sinônimos e antônimos num quadro daquilo que os semanticistas chamam "componentes do significado", as várias categorias que definem o conteúdo dos termos. Já usamos um quadro desses para comparar arrependimento, remorso e conversão (cf. fig. 3.4). A figura 3.6 nos mostra outro exemplo bastante utilizado.

As colunas verticais relacionam-se com os dados do campo semântico, e as categorias horizontais são os elementos pelos quais eles são classificados. Esse método, porém, tem alguns problemas básicos (cf. Carson 1984:50-51; Silva 1983:134-135). O próprio Nida admite que ele se restringe basicamente a categorias referenciais ou extralinguísticas, tornando assim limitado o seu uso, pois o método não se aplica aos significados estruturais e exige uma gigantesca lista de categorias. Ademais, ele está sujeito a um uso subjetivo indevido, e de fato os estudiosos que o utilizam chegam a conclusões bem diferentes. Trocando em miúdos, o método não é tão "científico" quanto pode parecer no papel, pois, para ser exato, exige uma abrangência exaustiva. Mesmo assim, é uma forma útil de visualizar os resultados do estudo de uma pessoa e de utilizar as ferramentas com mais precisão.

| | homem | mulher | menino | menina |
|---|---|---|---|---|
| ser humano | + | + | + | + |
| adulto | + | + | – | – |
| sexo masculino | + | – | + | – |

**Figura 3.6. Diagrama dos componentes do significado**

### *10. Ambiguidade e duplo significado*

Ao estudarmos os aspectos sintagmáticos e paradigmáticos das palavras (p. 128-131), é importante observar os vários tipos de indefinição, às vezes proposital, outras vezes parecendo acidental, provavelmente pelo fato de não termos dados suficientes para interpretar o significado pretendido pelo autor. É importante reconhecer essa realidade e não ficar conferindo ao texto mais exatidão do que ele realmente tem. Isso pode acontecer com facilidade quando se cometem excessos na exegese de sinônimos e antônimos (exagerando nas semelhanças ou diferenças). É sempre o contexto que deve nos dizer até que ponto os termos estão associados ou separados. O "contexto" é mais do que o contexto imediato e refere-se ao estilo e às ênfases do autor em outros lugares. Já fiz alusão ao uso de *agapan* e *philein* como sinônimos em João 21.15-17. O que torna essa interpretação segura é a coerência do contexto imediato (as duas palavras traduzidas por "saber", e as duas traduzidas por "apascentar" e "ovelhas" são usadas como sinônimos) e o contexto mais amplo (a inclinação que João demonstra por usar palavras como sinônimos e o grande número de vezes que ele faz isso com *agapan* e *philein* em seu evangelho).

O aspecto mais complicado da exegese é a ambiguidade. Esse fenômeno ocorre muitas vezes no caso de *hapax legomena* ou de aspectos obscuros e raros do espectro semântico. O intérprete fica confuso, pois nenhum dos significados mais comuns parece se encaixar ou, pior ainda, há mais de um significado que condiz com o contexto. A ambiguidade explica por que muitos especialistas em Antigo Testamento sugerem tantas vezes que o texto seja emendado, quase sempre sem evidências textuais de qualquer natureza. À primeira vista, o Texto Massorético não apresenta muito significado no contexto. O fato é que pouquíssimas emendas são realmente necessárias e, com as novas informações advindas das línguas cognatas, a tendência é não se apelar para medidas tão drásticas e subjetivas. Contudo, o problema da ambiguidade se faz sentir mais no Antigo Testamento.

O semanticista Martin Joos formulou um importante princípio para situações desse tipo: quando deparamos com um *hapax legomena* ou com um caso de múltiplos significados, "o melhor significado é o menor significado. [...] Ele (o lexicógrafo) o define de forma que ele contribua o menos possível com a mensagem total derivada da passagem em que se acha" (1972:257; em Silva 1983:153-154). Mesmo expressando o que ele não é, o que se pretende dizer é o que ele é: o significado mais provável é aquele que provoca a menor mudança no contexto. Moisés Silva aplica esse princípio ao complicado uso de *paschō* ("sofrer") em Gálatas 3.4: "Terá sido em vão que tantas coisas sofrestes?". Em todo o restante do Novo Testamento, o verbo aparece com seu significado normal, mas uma alternativa, raramente vista em outros lugares, é "experimentar"; dessa forma, o texto estaria dizendo: "Teriam vocês experimentado tantas coisas (isto é, as bênçãos do Espírito) em vão?". O contexto favorece de muitos modos a última opção, pois a epístola não menciona perseguição nem uma vez sequer; no entanto, o uso que predomina no Novo Testamento favorece a primeira opção. Usando o princípio de Joos, afirma Moisés Silva, "o significado neutro experimentar' causa menos transtorno à passagem em comparação com 'sofrer', pois é mais redundante — dá mais apoio ao contexto, sendo também por ele apoiado" (p. 155). Não há dúvida de que esse princípio é uma valiosa ferramenta exegética que apóia a abordagem estrutural já assumida neste capítulo.

Um bom exemplo de ambiguidade intencional nas Escrituras é o fenômeno muito discutido do "duplo significado". São expressões nitidamente difíceis de interpretar, pois até a estrutura contextual é muitas vezes ambígua. O famoso jogo de palavras com vento / espírito em Gênesis 1.2 é um exemplo bem simples, mas há outros que não são tão evidentes. O evangelho de João recebe a justa fama de fazer amplo uso do duplo significado. Observe, por exemplo, *anōthen gennēthēnai*, "nascer do alto / de novo" em João 3.3,7; *hydōr zōn*, "água viva / que flui" em João 4.10,11; e *hypsōthō*,

"ser levantado (na cruz / para o Pai)" em João 12.32. Mas será que devemos considerar duplo significado a troca entre Jesus e os discípulos em João 1.38,39, especificamente no caso de *menō*, que ocorre três vezes nesses versículos e pode significar "viver" no plano físico, mas "permanecer" no plano espiritual? O uso teológico do termo em João (com quarenta ocorrências no evangelho e vinte e sete nas epístolas joaninas, mas apenas doze nos sinóticos), onde Pai-Filho-crente são unidos em habitação mútua (cf. Jo 15.4-10), favoreceria essa possibilidade, mas o contexto não dá nenhuma indicação disso. Entretanto, a preferência que João revela por um desenvolvimento dramático ao longo das linhas salvíficas (cp. Jo 1.35-51 com 3.1-15; 4.1-42; 9.1-34) pode favorecer um duplo significado soteriológico. Trata-se de uma decisão difícil, mas interpreto com cautela João 1.38,39 como exemplo de duplo significado.

## CONCLUSÃO: UMA METODOLOGIA PARA ESTUDOS LEXICAIS

Ao concluir este capítulo, gostaria de sugerir um procedimento de três etapas para o estudo de palavras. Quando em determinado versículo se escolhe um termo que precisa passar por análise semântica, é necessário (1) definir o espectro semântico (os possíveis significados que a palavra poderia possuir no mundo antigo); em seguida, (2) permitir que o contexto determine o significado que mais se encaixe com a outra mensagem pretendida pelo todo. Por fim, (3) se o objetivo for fazer um estudo mais profundo da teologia ligada à palavra, faça uma pesquisa do campo semântico para encontrar termos ou expressões que tinham o mesmo significado, buscando inclusive no livro, no autor ou no Testamento. Toda essa complexidade é apenas para capacitar o estudante a seguir esse processo com precisão e equilíbrio.

Ao falar sobre método, os acadêmicos costumam com muita frequência subir para suas torres de marfim e conversar apenas entre si. Não quero fazer o mesmo; portanto, ao concluir, gostaria de deixar claro que a metodologia será desenvolvida em vários níveis. No primeiro nível, é claro, encontra-se o estudioso que lida com as primeiras evidências, trabalhando arduamente sem fazer declarações categóricas. Ele trata de cada ocorrência do termo a fim de extrair seu espectro de significados e o significado do contexto de modo específico. No entanto, poucos leitores deste livro trabalham nesse nível, pois seriam necessárias semanas de pesquisa constante dos termos centrais. A maioria de nós trabalha num nível inferior. O pastor, com todas as suas ocupações, não tem condições de gastar mais de uma hora para estudar uma palavra, e a maior parte se vê obrigada a gastar menos tempo ainda. Tanto leigos como pastores e missionários de modo geral recorrem a ferramentas secundárias (comentários, livros que estudam palavras específicas e outras ferramentas afins) e querem ter noção da metodologia aplicada, ainda que dificilmente percorram toda essa trajetória.

De qualquer forma, é importantíssimo conhecer uma metodologia adequada, pois o estudioso da Palavra poderá avaliar se o comentarista fez um estudo apropriado da palavra ou somente um estudo apressado dos antecedentes do vocábulo e foi logo tirando suas conclusões. É de extrema importância compreender em todos os níveis do estudo como se determina o espectro semântico de uma palavra e ir eliminando o que não se encaixa, até chegar ao significado provável do termo naquele contexto específico. Portanto, os que estiverem trabalhando com as ferramentas secundárias poderão avaliar se o comentarista fez sua "lição-de-casa"; caso não tenha feito, eles poderão apelar para léxicos e outros livros que estudam palavras, a fim de delinear o verdadeiro significado da palavra naquele contexto. O que mais interessa é que o método que apresentarei em seguida dará uma perspectiva para entendermos como se determina o significado de uma palavra em casos específicos e, portanto, será uma importante arma contra o uso inadequado de palavras em sermões e estudos bíblicos.

1. *Definir quais são as palavras-chave no contexto.* Ao trabalharmos com a estrutura da passagem (cf. cap. 1), devemos observar os termos que se destacam do contexto por demandar um estudo mais detido. É claro que nem sempre é fácil detectar que palavras são essas. A maioria das pessoas faz isso com base em preferências pessoais; Mortimer Adler e Charles van Doren afirmam que "as palavras mais importantes são as que nos dão trabalho" (1972:102). Até certo ponto, isso é verdade. Devemos estudar com maior profundidade os aspectos que nós mesmos não entendemos muito bem. Entretanto, ao estudar a Bíblia, certamente queremos fazer análises mais detidas e escolher as palavras mais importantes da passagem. Fee nos sugere quatro coisas que podemos fazer para destacar as palavras centrais do texto em questão (1983:84-85).

- Observar os termos do contexto que têm "carga teológica". No caso de se encontrar palavras que afirmam verdades básicas do Novo Testamento ("graça", "Senhor" ou "salvação"), elas merecerão um estudo mais detido. É muito fácil dar a essas palavras mais peso do que devemos por causa da sua ocorrência em outros contextos. Portanto, é muito importante estabelecer com precisão o modo como são empregadas no contexto específico.
- Observar as palavras que são essenciais ao significado da passagem, mas podem ser ambíguas no contexto estudado. Fee menciona como exemplo o uso de "virgens" em 1Coríntios 7.25-38 e de "vaso" em 1Tessalonicenses 4.4 (ARC). Muitos outros casos poderiam ser citados. Quando um termo é crucial para o significado de uma passagem, mas é obscuro, o texto vai depender de sua interpretação. Portanto, aquela palavra específica será uma importante pista para o significado do todo e deve ser estudada profundamente.

- As palavras que se repetem num contexto ou se transformam em temas dentro do parágrafo precisam ser examinadas. Um bom exemplo disso é o uso de "regozijar" em Filipenses 1.18, pois Paulo dá ênfase ao regozijo no meio de uma situação de prisão e julgamento nos parágrafos seguintes. Isso faz com que o termo seja digno de atenção especial. Outro exemplo em que a "alegria" se torna central como tema para o contexto é Tiago 1.2-4. Nos dois casos, o conceito de alegria demanda um estudo mais profundo.
- Devemos procurar as palavras que sejam mais essenciais ao contexto do que possa parecer à primeira vista. É claro que isso será possível apenas depois de alguma pesquisa mais pormenorizada. Contudo, devemos estar atentos para o fato de que nossa pesquisa trará à tona outros termos que merecerão muito mais atenção do que pensávamos a princípio. Fee observa o uso de *ataktōs* em 2Tessalonicenses 3.6, termo que pode significar "preguiçoso" numa acepção passiva ou "de forma desordeira" numa acepção ativa. Encontram-se na mesma categoria palavras usadas de forma semitécnica, mas que, em princípio, não pareciam ter essa característica. Por exemplo, pode ser que a palavra *fé* nos passe despercebida quando lemos sobre a "unidade da fé" em Efésios 4.13. O termo, porém, é provavelmente utilizado num significado semitécnico em referência à fé cristã e é essencial para a compreensão de todo o enunciado. Durante a exegese mais detalhada, coisas desse tipo deverão ser descobertas e analisadas.

2. *Estudar de modo criterioso o contexto em que a palavra aparece.* Durante todas as etapas do estudo lexical, é muito importante não tirar os olhos do contexto, pois o longo processo de reunir os dados do espectro semântico faz com que a pessoa se envolva tanto com a própria palavra, que pode cair facilmente no erro da transferência integral ilegítima. Não adianta gastar tanto tempo reunindo dados e depois usá-los apenas superficialmente no contexto. Para se evitar essa tendência, o contexto deve ser sempre soberano no processo de coleta de dados. Deve-se observar como a palavra se encaixa no enunciado geral da passagem e tentar elucidar a influência que os termos adjacentes exercem sobre ela.

3. *Definir o espectro semântico da palavra.* Como já tive oportunidade de dizer, isso tem mais a ver com a dimensão sincrônica do significado e não diacrônica. Em outras palavras, o estudante irá examinar como a palavra era usada na época em que o texto foi escrito, e não a evolução do significado em épocas anteriores. Isso não quer dizer que a etimologia seja inútil, pois, se o contexto permitir, pode-se descobrir que um significado usado no passado foi empregado de propósito pelo autor. Isso acontece

principalmente em casos de alusão a alguma passagem do Antigo Testamento ou quando a palavra é "transparente" e ainda conserva consigo o significado que teve no passado. Portanto, a etimologia tem aplicação limitada, mas de vez em quando pode influenciar bastante o contexto. Ao reunir os diferentes usos da palavra, devemos separar e organizar os significados em grupos relacionados, sempre mantendo em mente os vários contextos nos quais a palavra era usada. A importância disso se vê no fato de que poderemos selecionar o significado que é usado num contexto semelhante ao da passagem que estamos examinando. Precisamos tentar fazer uma coleta de dados das mais completas, pois até mesmo um significado raro ou obsoleto pode estar atrelado ao uso da palavra no contexto bíblico. É de extrema pertinência lembrar que o uso da palavra no Novo Testamento é tão importante quanto o uso que dela se faz na literatura paralela. Muitas palavras do Novo Testamento tinham uma força semitécnica cujo significado derivava tanto da vida da igreja primitiva quanto da realidade helenística. Nesses casos, sempre devemos estar atentos para o significado cristão inerente a termos como *amor* e *fé*.

4. *Observar se a palavra é empregada principalmente em forma de sentido ou de referência.* Temos aqui a combinação das categorias anteriores de contexto e espectro semântico. Moisés Silva afirma ser esse o primeiro passo e sustenta que um termo semitécnico ou referencial não se presta a uma análise estrutural, mas, pelo contrário, precisa de uma abordagem conceitual semelhante àquela que se vê no *TDNT* (1983:176). Isso não deixa de ser verdade, mas poucas palavras no Novo Testamento são empregadas de modo tão técnico a ponto de o espectro semântico se tornar uma ferramenta inútil. Penso que uma abordagem conceitual deve também levar em conta o espectro semântico e que isso é essencial para a definição do significado de uma palavra tanto em termos de sentido quanto de referência. Portanto, esse procedimento determina *como* se usa o espectro semântico e não se ele deve ser utilizado.

5. *Se a palavra é referencial, ela deve ser estudada conceitualmente.* Isso envolve a posterior listagem de sinônimos e antônimos para que se extraia a estrutura teológica mais profunda subjacente ao emprego de uma palavra específica. É óbvio que precisamos evitar dar ao termo mais peso do que o contexto permite, mas isso pode ser controlado pela decisão anterior sobre até que ponto a palavra é usada de forma referencial no contexto. Os antecedentes teológicos da palavra tornam-se um importante fator na definição da mensagem geral do texto, e um termo referencial é automaticamente colocado numa posição de extrema importância no contexto. Portanto, estipular até que ponto o destaque é para o sentido teológico ou técnico é algo que precisa ser feito com extremo cuidado. A metodologia da teologia bíblica tem primazia nessa abordagem (cf. cap. 13) e orienta o estudante em sua pesquisa. Acima

de tudo, precisamos levar em conta a teologia do livro e depois do autor, antes de ampliá-la a todo o Novo Testamento. Nesse ponto, é necessário ficar atento ao risco de fazer uso inadequado dos paralelos (p. 113-114), pois é comum alguns estudiosos verem na passagem mais do que ela realmente está mostrando.

6. *Se a palavra está sendo usada na forma de sentido, ela deve ser estudada estruturalmente no ambiente em que se encontra.* Aqui empregamos a dimensão paradigmática, diferente do que faríamos no caso de uma palavra referencial. Assim, estudamos sinônimos e antônimos a fim de estabelecer os parâmetros exatos para o uso da palavra que o autor de fato escolheu. Repito que precisamos prosseguir com extrema cautela, pois é possível que se faça um uso subjetivo das semelhanças e oposições aos termos relacionados de tal forma que enxerguemos na passagem mais do que o contexto permite. Portanto, o exame sintagmático ou contextual sempre terá prioridade sobre o paradigmático.

7. *Revisar o espectro semântico nos termos das inclinações do autor e do contexto imediato.* Com base num contexto relacionado, escolha o aspecto do espectro semântico que mais se aproxima do uso do termo na passagem que você está estudando. Observe o aspecto conotativo, vendo se o termo é usado na condição de objeto, evento, significado abstrato ou relacionamento. Isso o ajudará a ver de modo dinâmico a forma exata como o termo se relaciona com seu contexto e lhe dará condições de escolher com maior precisão, a partir do espectro semântico, o conjunto de significados que mais se aproxima de seu uso na passagem. Acima de qualquer outra coisa, ressalva Mickelsen, sempre esteja atento para a tendência que você e seus leitores ou ouvintes têm de enxergar significados atuais nos significados antigos (1963:128-129). Nessa etapa, o que tem a primazia é o significado pretendido pelo autor. Não podemos transformar o contexto transculturalmente sem definir primeiro o significado do contexto original. Isso se torna a base para a transferência dinâmica daquele significado para nosso contexto atual. As boas pregações expositivas sempre terão de combinar o que o texto significava com o que ele significa e procurarão unir o ouvinte com a mensagem de Deus no texto.

# SINTAXE




O campo semântico do termo *sintaxe* apresenta ao mesmo tempo uma conotação restrita e outra ampla. Em seu sentido mais restrito, refere-se à relação entre as palavras de uma frase, sendo praticamente igual à gramática. Há gramáticos (como Williams) que incluem a palavra *sintaxe* no título de seus livros. Num sentido mais amplo, a sintaxe refere-se a todas as inter-relações dentro da frase como meio de determinar o significado da unidade como um todo. Nesse aspecto, a sintaxe inclui padrões de composição, gramática e semântica, formando assim uma conclusão válida para os três capítulos anteriores.

Emprego o termo sintaxe nesse sentido mais amplo e, portanto, gostaria de descrever neste capítulo como esses três aspectos da exegese (estrutura, gramática, estudo lexical) podem ser usados juntos, em vez de separadamente. Os padrões retóricos lidam com a relação entre as unidades da frase e, assim, dão o fundamento para o estudo sintático. A gramática tem a ver com a relação entre palavras e locuções individuais; portanto, é a base para o segundo estágio da análise sintática. A semântica analisa as relações semiotáticas entre os significados das palavras na estrutura de superfície mais geral e, desse modo, fornece a base final da análise sintática. Há um fio comum em todos esses aspectos da exegese, ou seja, a estrutura. No estudo das técnicas de redação, observei que elas formam um padrão que entrelaça o parágrafo como um todo. Do mesmo modo, as decisões gramaticais individuais se baseiam no desenvolvimento estrutural de todo o enunciado. Por fim, adotamos uma abordagem estrutural da semântica e observamos que as palavras têm significado apenas como parte de um contexto maior.[1]

Portanto, a sintaxe é essencialmente estrutural. Nenhum dos elementos da estrutura de superfície pode se tornar um fim em si mesmo. Não estamos procurando princi-

[1] Jeanrond (1988:121-123) critica a hermenêutica evangelical/fundamentalista exatamente nesse ponto: a tendência de dar significado à palavra ou nível de oração sem determinar seu lugar no todo do contexto.

palmente quiasmos ou clímax. Não estamos em busca apenas de genitivos subjetivos ou particípios circunstanciais. Não queremos nos concentrar no estudo das palavras de cada expressão isolada, como se o significado de todo o parágrafo pudesse ser reduzido a uma expressão-chave. Em vez disso, queremos elucidar o desenvolvimento e o significado de todo o enunciado. Na comunicação nunca isolamos palavras ou enunciados em particular como se representassem o significado do todo. Raramente nos fixamos numa parte de uma frase ou de um parágrafo e desprezamos o resto. Em vez disso, nosso objetivo é que o significado seja transmitido basicamente pelo enunciado tomado como um todo.

Pesquisas recentes na teoria da comunicação tratam do problema da interferência na informação, aqueles aspectos da comunicação que, em vez de ajudar a transferência do significado, acabam por encobri-la. No processo de comunicação, palavras ambíguas ou desconhecidas, erros gramaticais ou intenções suspeitas quase sempre impõem barreiras à compreensão do significado, em vez de facilitá-la. É por isso que as pessoas muitas vezes não conseguem se comunicar umas com as outras. Elas definem as palavras de modo diferente e sem saber (ou mesmo sabendo) desorientam ou simplesmente falam de uma perspectiva muito afastada da perspectiva do ouvinte ou do leitor. A tarefa da exegese é desnudar esses lapsos da comunicação num texto e tentar recuperar o significado original pretendido pelo autor. A sintaxe reúne os vários aspectos da tarefa hermenêutica e nos capacita a mergulhar nas profundidades do texto bíblico, numa tentativa de recuperar a mensagem dada por Deus.

## TRANSFORMAÇÕES BÍBLICAS

Muitas pessoas têm tentado aplicar as técnicas transformacionais ao estudo da Bíblia (veja "Digressão sobre a Gramática Transformacional", p. 175-179). Os estruturalistas chegam ao extremo quando praticamente substituem a estrutura de superfície (o texto) pela estrutura profunda (ideias subjacentes ao texto). Gerhardt Güttgemanns desenvolveu a "poética gerativa", a qual usa a "poética" em seu sentido mais amplo, considerando o texto tanto como uma produção histórica de significado quanto em termos de uma interpretação contemporânea (1976:1-21). Entretanto, ele define *história* não em seu sentido normal, mas sim, por meio de regras transformacionais; para Güttgemanns, o significado de um enunciado histórico encontra-se não em seu contexto sociocultural, mas na estrutura profunda subjacente ao enunciado de superfície. Talvez o aspecto mais proveitoso de sua teoria seja a sua reestruturação das regras transformacionais no sentido da teoria dos jogos de Wittgenstein. Güttgemanns visualiza a estrutura profunda como uma "árvore de decisões", um campo de alternativas funcionais para a base gramatical do texto de superfície. Quando as escolhas possíveis

são consideradas, torna-se muito mais fácil permitir que o contexto estrutural determine a melhor alternativa (p. 8-11). Por exemplo, quando nos deparamos com uma expressão como "a fé de Cristo" devemos considerar várias transformações possíveis: "a fé em Cristo", "a fé que Cristo concede" e "a fidelidade de Cristo". O contexto é que vai decidir qual será a melhor alternativa. A aplicação que Güttgemanns faz de seu método a textos específicos é muito mais próxima da exegese estruturalista do que eu gostaria, mas é um bom passo na direção certa (p. 127-174).

Muito melhor para a nossa definição de *sintaxe* é a obra de Eugene Nida e Charles Taber (1969), na qual se desenvolve um sistema de tradução em três etapas, e que parte da *língua original* (LO: hebraico ou grego) para a *língua receptora* (LR: o português brasileiro ou lusitano do século XXI, por exemplo). A primeira etapa consiste na análise, em que se estuda a estrutura de superfície em termos de suas relações gramaticais e de significado das palavras. Isso se coaduna com o uso que fazemos da sintaxe ou da metodologia exegética. A segunda etapa, transferência, faz a passagem da língua original para a língua receptora, ou seja, os resultados da análise são transferidos para a língua receptora. Finalmente, terceira etapa, o material é reestruturado para que possa ser plenamente compreensível para a nova língua. Em outras palavras, procuramos rearticular as expressões idiomáticas e a gramática de superfície do texto bíblico para que o significado resultante possa ser compreensível no contexto atual. Esses dois últimos procedimentos referem-se principalmente ao processo de contextualização e, portanto, serão tratados nos capítulos seguintes.

Porém, o mais importante é que Nida e Taber fazem a integração de componentes gramaticais e semânticos na função sintática mais ampla. Já observei no capítulo três a importância do contexto para determinar quais dos significados possíveis do campo semântico é pretendido num enunciado em particular. Na verdade, gramática e semântica são completamente interdependentes, pois o significado depende da interação entre esses dois aspectos. É nesse ponto que Nida e Taber veem o real valor das regras transformacionais. Conforme mostra a figura 4.1, a estrutura de superfície mais complexa é subdividida em "frases-núcleo" por meio de uma "transformação regressiva". Nida e Taber teorizam que toda língua é constituída de seis a doze estruturas básicas que são "transformadas" em "estruturas de superfície" mais complexas. Todas as línguas são semelhantes no "nível nuclear", em que a transferência de significado é passível de ocorrer. Entretanto, isso é um exagero da realidade, pois é discutível se esses significados universais podem mesmo ser automaticamente transferidos de uma língua para outra. Todavia, o conceito de "frases-núcleo" é imensamente útil para dar ao intérprete condições de subdividir os enunciados de um texto em proposições explícitas e implícitas. Prefiro não pensar em "frases-núcleo" como se fossem

significados universais, mas como decisões básicas quanto ao significado de cada componente de uma frase. Cada decisão (por exemplo, "Deus o ama" ou "ele ama a Deus") se torna uma frase-núcleo.

A frase-núcleo denota cada uma das afirmações básicas da frase. Esta pode se subdividir em tipos simples e complexos; a frase simples contém somente uma afirmação básica (por exemplo, "chutaram a bola"), ao passo que uma frase complexa contém mais de uma afirmação ("chutaram a bola pertencente ao menino"). Esta última frase tem dois núcleos: "a bola pertencente ao menino" e "chutaram a bola". A transformação regressiva de uma frase complexa implica determinar cada afirmação que faz parte da estrutura de superfície. Nida e Taber ilustram esse ponto (1969:53-54) fazendo alusão a Efésios 2.8,9: "Porque pela graça sois salvos, mediante a fé; e isto não vem de vós; é dom de Deus; não de obras, para que ninguém se glorie". Eles então reduzem esse enunciado de superfície a sete frases-núcleo: (1) Deus vos mostrou graça; (2) Deus vos salvou; (3) Vós crestes; (4) Vós não salvastes a vós mesmos; (5) Deus concedeu a salvação; (6) Vós não fizestes nada para recebê-la; (7) Assim se fez para que ninguém se glorie. A diferença que esse procedimento tem em relação à gramática profunda de Chomsky está na combinação de gramática e significado lexical, o que o torna ainda mais relevante para nossos propósitos.

O fato é que a transformação regressiva envolve o nível mais profundo da análise semântica. Louw faz uma tradução transformacional de Efésios 1.5-7:

> Porque Deus já havia decidido nos tornar seus filhos por meio de Jesus Cristo. Ele fez isso porque queria e isso lhe dava prazer. Louvemos o maravilhoso favor que ele nos concedeu. O favor está no fato de que ele nos deu seu filho, a quem ele amava. Sim, foi porque Jesus morreu por nós que Deus nos libertou. Isso quer dizer que Deus perdoa nossos pecados. Como é pleno o favor que ele nos demonstrou! (1982:87-88)

Louw observa a existência de nove transformações na passagem: (1) "adoção" (E)[2] = "Deus nos tornou seus filhos"; (2) "satisfação" (E) = "Deus se alegra com isso"; (3) "satisfação de sua vontade" (E + E) = "Deus quer fazer isso e, portanto, se alegra com isso"; (4) "para louvor" (R + E) = "serve como louvor"; (5) "glória da sua graça" (A + E) = "o favor que ele concede é maravilhoso"; (6) "redenção" (E) = "Deus nos redime"; (7) "pelo seu sangue" (R + E) = "porque Cristo morreu por nós"; (8) "remissão dos pecados" (E + E) = "Deus perdoa nossos pecados / pecados que

---

[2] Nida e Taber apresentam os quatro componentes básicos para o emprego dinâmico das palavras num contexto: o objeto (O), o evento que se conota (E), a natureza abstrata que se adquire (A) e um relacionamento que se subentende (R). p. 129 (N. do E).

cometemos"; (9) "riqueza de sua graça" (A + E) = "ele concede favor pleno". Esse excelente exemplo de significado conotativo (p. 104) demonstra o valor inegável que um estudo detalhado das palavras tem para a exegese sintática.

John Sawyer apresenta um exemplo diferente, desta vez de pesquisa paradigmática (campo semântico, p. 104-108) no estudo da sintaxe (1972:62-63). Ele estudou transformações relacionadas que têm a ver com a linguagem que o AT usa para se referir à salvação e observa quatro frases que procedem do mesmo núcleo básico: "O SENHOR salva o seu ungido" (Sl 20.6); "salva-me"(Jr 17.14); "serei salvo" (2Sm 22.4); "deste pela mão de teu servo esta grande vitória" (Jz 15.18). As três primeiras são semelhantes, pois lidam basicamente com a ideia de Javé salvando. O quarto exemplo contém uma "nominalização". Isso ocorre quando um elemento verbal ("salvar") é substituído por uma frase substantiva ("grande vitória"). Sawyer observa que esse tipo de transformação geralmente implica a supressão do sujeito (Javé) ou do objeto (Israel), além da ausência do marcador de tempo (cf. "o castigo que nos traz a paz", em Is 53.5, que pode ser passado, presente ou futuro). Em geral, há mais de um núcleo subjacente à superfície. Por exemplo, "tu ajudaste teu servo a vencer", "teu servo venceu" e "a vitória foi grande", em Juízes 15.18. Quando se comparam os verbos traduzidos por "salvação" que descrevem o núcleo subjacente, encontramos nuanças do significado que ocorrem em diferentes contextos e, por isso, podem determinar com maior exatidão e profundidade tanto o significado individual quanto as nuanças teológicas mais amplas.

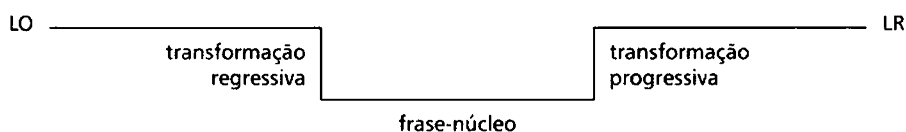



**Figura 4.1. As estruturas de superfície e as frases-núcleo**

O segundo estágio da verificação sintática é a transformação progressiva (ver fig. 4.1), em que os núcleos individuais são organizados para que se determinem os vínculos entre os enunciados. É claro que nesse ponto utilizamos as mesmas técnicas retóricas discutidas no capítulo três, mas as decisões serão definitivas. Num estudo indutivo, desenvolve-se um gráfico preliminar que serve para controlar e orientar a exegese detalhada, em que as partes são estudadas com intensidade, tanto sob o ponto de vista gramatical quanto semântico. O resultado disso são as frases-núcleo, que são agora recombinadas com base nos padrões de composição para uma representação

final da evolução do pensamento de toda a passagem ou do parágrafo.[3] Em outras palavras, reconstruímos a mensagem da passagem, pensamento por pensamento, e fazemos a seguinte pergunta: se Isaías/João estivessem transmitindo essa mesma mensagem na língua e nas expressões idiomáticas dos nossos dias, que palavras usariam? Cada frase-núcleo forma uma parte da frase traduzida para expressar na língua dos receptores a exata mensagem que o autor bíblico está transmitindo. John Beekman e John Callow apresentam um excelente quadro das proposições de Filemom 4-7.

## QUADRO DAS PROPOSIÇÕES EM FILEMON 4-7

Filemom 4-7: "Eu me animei porque amas todos os santos".

| | | |
|---|---|---|
| 4a | Sempre dou graças ao meu Deus | |
| b | a quem (adoro) | COMENTÁRIO sobre Deus em 4a |
| c | quando oro por ti | TEMPO de 4a |
| 5a | porque tenho ouvido | 5a-c dá a RAZÃO (objetivo) de 4a |
| b | que amas todos os santos | CONTEÚDO de "tenho ouvido" em 5a |
| c | e que crê / confia no Senhor Jesus | CONTEÚDO de "tenho ouvido" em 5a |
| 6a | (Oro) | relembrando 4c |
| b | para que (você possa) compartilhar de forma eficaz (com os que) | 6b-f indicam o conteúdo de *orar* em 6a |
| c | também creem / confiam (no Senhor Jesus) com você | IDENTIFICAÇÃO dos "com os que" em 6b |
| d | pelo (teu) pleno conhecimento de todo o bem | MEIO de 6b |
| e | que (incl.) (podemos fazer) | COMENTÁRIO sobre "todo o bem" em 6d |
| f | de modo que Cristo possa ser honrado por nós (incl.). | PROPÓSITO de 6e |
| 7a | Tive grande alegria | |
| b | e fui grandiosamente encorajado/consolado | |
| c | por causa do teu amor (aos santos) | RAZÃO (objetivo) de 7a-b |
| d | pois por meio de ti, irmão, o coração dos santos tem recebido ânimo. | Reafirmação ESPECÍFICA de 7c |

[3] Para outros exemplos, cf. Beekman & Callow 1974:342 (sobre Filemon 4-7); Liefeld 1984:51-52 (sobre Romanos 5.1-11); e, para propostas comparativas, cf. Louw 1982:84-87 (sobre Filipenses 1.3-5).

É claro que, quando se destacam os núcleos, o quadro se mostra muito mais exato. Vejamos, por exemplo, Filipenses 2.6:

| | |
|---|---|
| (Embora) existindo em forma de Deus | concessão |
| (Ele era igual a Deus) | comparação |
| não considerou o fato de ser igual a Deus | concessão-contraexpectativa |
| algo a que se devesse apegar | esclarecimento |

Beekman e Callow resumem as relações entre as proposições, e isso pode complementar a discussão sobre as técnicas de composição do capítulo três (1974:287-312):

Relações adicionais (que desenvolvem a ideia)

1. Sequência cronológica (a exemplo da que se vê em Mc 4.28: "primeiro a planta, depois a espiga, e por último o grão que enche a espiga");
2. Simultaneidade (como em Mt 24.29: "o sol escurecerá, e a lua não dará a sua luz; as estrelas cairão do céu");
3. Alternância (como em Mt 6.31: " 'Que comeremos?' 'Que beberemos?' ou 'Com que nos vestiremos'?";
4. Conversas ou diálogos (como Jo 3);
5. Argumentação corroborada (como em Gl 3.29: "E, se sois de Cristo, então sois descendência de Abraão e herdeiros conforme a promessa".

Relações de associação (que apóiam ou esclarecem a ideia)

1. Apoio por meio de explicação distinta
   a. Modo (como o fato se dá; por exemplo, Fp 2.7,8: "Assim, na forma de homem, humilhou a si mesmo");
   b. Comparação (como em Tiago 1.6: "quem duvida é semelhante à onda do mar");
   c. Contraste (como em Mt 10.28: "Não temais os que [...] temei, antes, aquele").
2. Apoio por meio de explicação similar (dados que se sobrepõem)
   a. Equivalência (como em Rm 12.19: "A mim me pertence a vingança; eu é que retribuirei");
   b. gênero-espécie (a partir da classe para uma instância particular, tal como Mc 6.48: "veio ter com eles, andando por sobre o mar");
   c. ampliação-contração (resumo ou pergunta retórica, a exemplo dos resumos em At 6.7; 9.31; 12.24; Rm 6.15: "Havemos de pecar...? De modo nenhum!").
3. Apoio por meio de argumento (proposições de causa e efeito)
   a. Razão-resultado (como em Tg 4.2: "nada tendes porque não pedis");
   b. Meios-resultado (como em Fp 2.7: "a si mesmo se esvaziou, assumindo a forma de servo");
   c. Meios-propósito (o resultado desejado pode não vir, como em Mc 14.38: "Vigiai e orai, para que não entreis em tentação");

d. Condição-consequência (como em Jo 3.3: "se alguém não nascer de novo, não pode ver o reino de Deus");
e. Concessão-contraexpectativa (como em Fp 2.6);
f. Fundamento-conclusão (seja na forma de argumento, como em Rm 5.9: "sendo justificados [...] seremos [...] salvos da ira", seja num tom imperativo, como em Mt 9.37,38: "A seara [...] é grande, mas os trabalhadores são poucos. Rogai, pois, ao Senhor da seara...").

4. Apoio por meio de orientação (antecedentes ou contexto)
   a. Tempo (como em Mc 1.32: "À tarde, ao cair do sol, trouxeram...");
   b. Lugar (como em Mc 1.39: "... foi por toda a Galileia, pregando...");
   c. Circunstâncias (ação concomitante [como em Jo 19.5: "Saiu, pois, Jesus trazendo a coroa de espinhos"]).

## LINGUAGEM PERFORMATIVA E EMOTIVA

Até agora nossa discussão focou basicamente as proposições descritivas ou cognitivas, enunciados cujo propósito é argumentar ou apresentar informações. Mas isso sem dúvida não é tudo. Há outros tipos de enunciados nos atos discursivos. Na Bíblia, muitas vezes a linguagem não expressa somente observações ou eleva o conhecimento, mas ela também pratica uma ação. J. L. Austin dá a esse fenômeno o nome de "linguagem performativa", pois descreve o que realmente acontece e não o que deve ou não deve acontecer (1962). Quando Paulo afirma: "Eu vo-lo envio [Tíquico]" (Cl 4.8), está dizendo aos colossenses o que realmente já está acontecendo. Quando o faraó deu a José domínio sobre o Egito (Gn 41.41), essa autoridade recaiu mesmo sobre José. Caird observa: "A linguagem performativa faz com que a pessoa que a usa se comprometa com suas palavras" (1980:21). Quando Jefté fez o voto de sacrificar como holocausto a Javé qualquer um que saísse de sua tenda, em reconhecimento de sua vitória sobre os amonitas (Jz 11.30,31), ele teve de cumprir o que dissera, embora tenha tido de sacrificar sua única filha (Jz 11.34-39). Quando Ananias e Safira tentaram quebrar uma promessa a Deus, Pedro tornou-se o anjo vingador de Javé, eliminando-os (At 5.1-11). João difere de Paulo ao tornar performativos os termos *crer* e *amar*, empregando apenas o verbo (Paulo prefere o substantivo). O fato é que, por toda a Bíblia, as palavras são consideradas organismos vivos que comprometem o emissor a agir de acordo com elas. É por isso que existem constantes advertências contra o uso irresponsável das palavras (a exemplo do que recomenda Ef 5.4).

Precisamos compreender mais dois aspectos da linguagem performativa. Austin defende com veemência a ideia de que todo enunciado performativo depende da presença de um ambiente real ou comum (1962:45). Hoje em dia não se poderia dizer: "Vou sacrificar duas rolinhas no templo", pois isso não é mais possível. Da

mesma forma, a prova de um profeta é simples: se a profecia se cumprir, é do Senhor (Dt 18.21,22). Thiselton se vale disso para lançar acusações contra a Nova Hermenêutica acerca de algo que poderíamos chamar de um "culto à palavra", uma vez que seus adeptos tornam a linguagem bíblica um fenômeno restrito à palavra em si, ao passo que, na realidade, a eficiência das Escrituras depende da aceitação pelo leitor de um amplo conjunto de afirmações dogmáticas (1980:337,354-355). Isso traz repercussões importantíssimas para a hermenêutica em geral, pois, na Bíblia, por trás de muitos enunciados performativos encontra-se uma estrutura profunda de afirmações teológicas que precisam ser entendidas antes de se proceder à exegese do conteúdo de superfície propriamente dito. Em outras palavras, parte da tarefa da exegese é recuperar a teologia bíblica (que chamo de "estrutura profunda"; cf. cap. 15) que está por trás dos enunciados na Bíblia. Por exemplo, quando Marcos começa seu evangelho citando, juntos, Êxodo 23.20, Malaquias 3.1 e Isaías 40.3 (Mc 1.2,3), vários conceitos formam os principais temas do evangelho — o mensageiro/arauto, o caminho, o Senhor, o deserto. Cada um deles deve ser observado da perspectiva de toda a obra de Marcos, para que seu propósito e sua mensagem sejam plenamente compreendidos.

Austin também estabelece uma distinção entre força ilocutória e força perlocutória (1962:99-131). A linguagem ilocutória pratica uma ação, mas o discurso perlocutório causa efetivamente o resultado que ele procura produzir. Com a primeira, não se garantem resultados. Por exemplo, o imperativo no hebraico é ilocutório, espera uma ação, mas o futuro profético (imperfeito) é perlocutório, já que as expressões do tipo "Honrarás etc." são acompanhadas de bênçãos (se obedecidas) ou maldições (se desrespeitadas). G. B. Caird apresenta um adendo interessante quando associa o segundo elemento com a doutrina bíblica da predestinação, mas observa que isso nunca chega ao nível do determinismo, pois no chamado divino a resposta é sempre essencial (1980:23-24). Por exemplo, embora Paulo faça alusão ao chamado de Jeremias quando descreve a si mesmo como separado antes de nascer (Gl 1.15,16; cf. Jr 1.5), naturalmente o chamado só se concretizou quando ele, mais tarde, decidiu acatá-lo.

Além da linguagem performativa, devemos também reconhecer a importância do discurso emotivo ou expressivo na Bíblia. É certo que a emoção numa epístola é um importante aspecto do significado total. De fato, pode-se dizer que o verdadeiro significado se perde sem a estrutura emocional para orientar o intérprete. Não há profundidade sem o elemento pessoal, assim como não é possível captar nem o significado nem as emoções de uma passagem sem seu elemento profundo. Isso tem grande importância, principalmente para o pregador que quer ele mesmo sentir a intensidade do texto e, então, fazer com que sua igreja também sinta o mesmo, para

despertar a adormecida paixão por Deus e sua vontade, algo tão essencial na experiência dos primeiros cristãos, mas muitas vezes colocado de lado pelas pressões da vida moderna.

É fácil perceber um plano emocional quando o autor se vale de linguagem altamente emotiva, a exemplo do que Paulo faz ao defender a ideia de que as mulheres da igreja de Corinto, ao se recusarem a cobrir a cabeça, eram uma "desonra" a si próprias (1Co 11.5), cometiam um ato "vergonhoso" (11.6), impróprio (11.13) e antinatural (11.14,15); ele então conclui com a afirmação de que nenhuma igreja seguia aquele costume (11.16). As profundas emoções de Paulo ficam visíveis numa passagem como essa. Em muitas outras, no entanto, não é tão simples detectá-las. Nida afirma, de um ponto de vista técnico: "Significados emotivos consistem no contraste entre os pólos, sendo estes separados por uma sequência de graus com uma alta porcentagem de usos da maior parte das palavras aglutinadas em torno do ponto médio entre os pólos" (1964:113). Ele está dizendo que a maioria das palavras integra uma grande matriz entre os polos, tais como bom-ruim, bonito-feio, amor-ódio, alegre-triste ou desejado-rejeitado. A maior parte das pessoas escolhe palavras no meio desses polos, e sempre é bom observar em que ponto recai a escolha linguística feita por um determinado autor. Quanto mais próximo ele estiver dos polos, mais carregada de emoção será sua mensagem.

O intérprete deve realizar um estudo paradigmático e sintagmático da escala de tons emocionais. De uma perspectiva paradigmática, ele deve examinar em que ponto dessa escala se encaixa a palavra. Por exemplo, *feliz* vem antes de *radiante*, mas é claro que vem depois de *calmo*, que, por sua vez, vem depois de *triste* e *arrasado*. É óbvio que não há uma escala automática, e nem sempre os escritores usam essa linguagem com precisão. Um autor pode usar *feliz* num sentido muito positivo, ao passo que outro emprega o termo num tom mais neutro. Portanto, precisamos sempre observar como um escritor tende a usar a linguagem. Jeremias e Paulo, por exemplo, são muito passionais e trazem os sentimentos à flor da pele. Pode-se esperar deles o uso de palavras com muita carga emocional. A tendência dos dois é escolher palavras de ambas as extremidades da escala.

A palavra final fica sempre com o contexto geral da passagem. Por exemplo, embora *makarios* nas bem-aventuranças (Mt 5.1-13) possa ser traduzido por "feliz", o tom escatológico do contexto torna improvável esse significado atual. É mais provável que o termo se refira ao derramamento da "bênção" divina sobre os que se sacrificam pelo reino. A própria descrição dessas bênçãos em cada bem-aventurança faz desse significado o mais provável. Todavia, existe um tom emocional implícito, pois os que têm a experiência dessas bênçãos certamente terão alegria. Em muitos

contextos, a presença de linguagem com carga emocional é o que confere cor ao todo. Isso se aplica principalmente aos textos dos profetas. Logo nas primeiras linhas de Amós, o leitor encontra: "O SENHOR rugirá de Sião / de Jerusalém fará ouvir a sua voz / não sustarei o castigo" (Am 1.2,3). Todos os parágrafos estão tomados por esse tipo de linguagem, e é impossível não sentir a terrível ira de Javé contra a injustiça social. A fórmula que expressa julgamento ("por três transgressões [...] e por quatro, não sustarei o castigo" [1.3,9,11,13; 2.1,4]) é primeiramente dirigida às nações vizinhas, e Israel pode ter se sentido seguro, até superior, quando a ira de Deus se acendeu contra seus inimigos de sempre. Amós 2.6, porém, é muito mais arrasador, pois é quando os olhos temíveis de Javé flamejam contra o próprio Israel. Nessas horas, a linguagem emocional se torna mais poderosa ainda.

## FIGURAS DE LINGUAGEM

Tradicionalmente, expressões figuradas têm sido discutidas dentro de uma divisão intitulada "hermenêutica especial", que costuma incluir tópicos como linguagem (metáfora, símile), gênero (profecia, parábola) e teologia. Acho, porém, que isso é artificial e prefiro tratar esses elementos linguísticos de um modo lógico, em consonância com a estrutura progressiva dos critérios hermenêuticos. As figuras de linguagem contêm aspectos tanto gramaticais quanto semânticos e, portanto, o lugar apropriado para sua discussão é dentro da divisão de análise sintática. O fato é que o assunto é de tamanha importância que já se escreveu um dicionário inteiramente dedicado às "imagens bíblicas" e figuras de linguagem (cf. DBI). O dicionário começa explicando como a Bíblia apresenta a verdade pela via da linguagem figurada dinâmica, ou seja, pela "verdade imagética". A tarefa consiste em retratar a imagem literal e perguntar o que esse retrato evoca (DBI, xiii-xiv).

As figuras de linguagem formam o terceiro nível dos "múltiplos sentidos" de um significado, vindo depois do significado primário ou mais comum, e do uso secundário e menos comum do escopo semântico. As expressões figuradas associam um conceito a uma representação pictórica ou análoga do seu significado, a fim de enriquecer o enunciado. O significado literal compreende os dois primeiros níveis e representa o núcleo de um termo. Por exemplo, um telhado é a cobertura de uma casa ou de outra estrutura. Uma figura de linguagem estabelece uma relação associativa entre sentidos, tal como em "telhado de vidro".

A Bíblia faz emprego constante de imagens vívidas extraídas de uma grande variedade de experiências. O vocabulário do mundo do trabalho é utilizado para retratar o discipulado (administrador, servo, agricultor), e palavras de uso doméstico descre-

vem o relacionamento entre Deus e seu povo (noivo e noiva, pai e filho).[4] O fato é que, para que se possa entender muitas das imagens empregadas, é necessário ter conhecimento dos costumes e da cultura (cf. cap. 5). Por exemplo, o "livro escrito por dentro e por fora, de todo selado com sete selos" (Ap 5.1) remete ao testamento romano (que era selado com sete selos), contendo a herança dos santos ou a um contrato de compromisso de compra e venda de imóvel, contendo bênçãos e maldições (minha preferência). Ambos se encaixam na imagem, mas o leitor de hoje provavelmente não terá consciência dessas opções se não conhecer os costumes antigos. Assim, todo o simbolismo ligado a Apocalipse 5 e 6 fica evidente quando se descobrem as informações de contexto histórico ligadas ao texto.

Beekman e Callow mencionam dois grupos principais de sentidos figurados ou associativos (1974:97-101). As relações contíguas entre palavras se fundamentam na proximidade de significados. Esse grupo tem três categorias: (1) em associações temporais, uma observação sobre o tempo substitui o evento, como na expressão técnica "dia do Senhor", que se refere não apenas à *parousia*, mas a todos os acontecimentos dos "últimos dias". Em outro sentido, referindo-se à encarnação, Jesus disse: "Abraão, vosso pai, alegrou-se por ver o meu dia" (Jo 8.56). (2) As relações espaciais utilizam ideias de localidade, a exemplo de quando se usa a palavra "céu" em referência a Deus (Mt 21.25: "Donde era o batismo de João, do céu ou dos homens?"). Em Efésios (1.3,20; 2.6; 3.10; 6.12), "lugares (ou regiões) celestiais" referem-se à esfera espiritual onde se trava o conflito cósmico.[5] (3) Relações de lógica ou de causa e efeito são aquelas em que existe uma substituição da causa pelo efeito ou vice-versa. Por exemplo, a "mão do Senhor" (a causa) refere-se ao julgamento, e a "espada", à perseguição e divisão (Mt 10.34), à disciplina (Rm 13.4) ou à convicção (Hb 4.12).

Há ainda três tipos de associações entre a parte e o todo: (1) nas relações entre elemento e categoria, um elemento específico representa o todo de modo geral. Um dos exemplos bem conhecidos é "o pão nosso de cada dia nos dá hoje" (Mt 6.11), em que "pão" é uma referência a todas as necessidades do crente, físicas e espirituais. A bem-aventurança declarada acerca dos que "têm fome e sede de justiça" (Mt 5.6) representa a categoria de desejos intensos por meio da metáfora única da fome e sede. (2) Nas relações de parte integrante e o todo, uma única parte de uma estrutura maior representa o todo, a exemplo de "teto" em lugar de casa (Mt 8.8 NVI) ou "três mil almas" (ARC) representando as pessoas convertidas ao cristianismo (At 2.41). (3) Relações de

[4] Para uma discussão mais extensa das fontes de figuras de linguagem, cf. Bullinger 1898; Mickelsen 1963:179-181; e Caird 1980:156-159.

[5] Embora Lincoln (1981:139-168) tenha trazido um excelente e provocante exemplo para o sentido literal deste termo, permaneço convencido de que o sentido figurado é mais adequado ao contexto.

atributo e todo são as que vemos quando características ou propósitos de uma coisa são utilizados em lugar da coisa em si. Um exemplo interessante é a palavra "serpente", usada de modo negativo em "Serpentes, raça de víboras!" (Mt 23.33), mas de modo positivo em "prudentes como as serpentes" (Mt 10.16). Duas características diferentes estão em vista aqui, ambas associadas com as serpentes em dois textos distintos.

A grande dificuldade para interpretar as figuras de linguagem é que as línguas desenvolvem suas relações de associação de forma autônoma; portanto, a linguagem metafórica em grego ou hebraico não corresponde absolutamente às expressões da língua portuguesa. Nem é preciso dizer que essas diferenças existem também entre as línguas modernas (ver Beekman e Callow 1974:104-107). Trata-se de um problema do campo da semântica, devendo ser examinado sob essa perspectiva (cf. cap. 3). Quando a língua original emprega uma expressão idiomática ou figurada, a tradução pode ser feita de três maneiras: (1) se a figura de linguagem encontra paralelo na língua receptora, podemos traduzi-la diretamente. Casos assim são mais comuns em línguas ocidentais em virtude do impacto do cristianismo sobre a nossa cultura e, portanto, sobre o desenvolvimento das línguas (por exemplo, a influência que a língua alemã moderna recebeu da tradução da Bíblia feita por Lutero). Expressões como "o SENHOR salva o seu ungido" (Sl 20.6) ou "e passaram a falar em outras línguas" (At 2.4) são fáceis de entender (embora isso não aconteça em muitas outras línguas). (2) Se a transferência de significado não é automática, mas resta uma leve correspondência, pode-se preservar o termo em si, mas com o acréscimo de uma explicação para evitar ambiguidade. Às vezes, o próprio texto bíblico faz isso, a exemplo do que acontece em "mortos nos vossos delitos e pecados" (Ef 2.1; cf. Rm 6.11: "mortos para o pecado"). No entanto, sempre haverá ocasiões em que nós mesmos teremos de acrescentar a explicação, como no caso de "eis que é chegada a hora" (Mt 26.45) = "está próxima a hora em que terei de morrer". (3) Se não houver nenhuma correspondência entre a língua original e a receptora, a figura de linguagem será substituída por outra expressão. Beekman e Callow mencionam casos específicos de expressões eufemísticas para expressar ideias como morte, sexo, Deus e os gentios. Um claro exemplo disso pode ser o uso frequente de expressões como "conheceu sua mulher", que deve ser traduzida por "teve relações sexuais com sua mulher". Essa expressão idiomática é traduzida em Mateus 1.25 por "não a conheceu", pela Almeida Revista e Atualizada (ARA), e por "não teve relações com ela", na Nova Versão Internacional (NVI).

A solução está em fazer a transformação regressiva da figura de linguagem da Bíblia, chegando à "frase-núcleo" e em seguida transformá-la no equivalente apropriado da língua receptora, permitindo que as necessidades dos receptores decidam qual das três alternativas é a melhor em determinada situação. A verdade é que por

esse motivo não pode existir uma tradução definitiva ou universal da Bíblia em português ou em qualquer outra língua. A língua, além de sofrer mudanças ano após ano, difere radicalmente de lugar para lugar. Na Inglaterra ou na Alemanha, pode-se dizer com exatidão de que vilarejo ou cidade uma pessoa é, simplesmente prestando-se atenção ao dialeto falado. Cada povoado favorece o surgimento de seu conjunto próprio de expressões idiomáticas. É necessário que o pregador seja sensível a essas realidades para poder comunicar a Palavra com competência.

A linguagem figurada tem uma grande força tensiva para trazer à mente do ouvinte novas imagens. A discussão de Ricoeur sobre metáforas (o que vale para todas as figuras de linguagem) pode ajudar neste ponto.[6] Ele sustenta que as expressões figuradas atuam não tanto no nível semântico, mas na esfera mais ampla do discurso ou comunicação. Uma metáfora gera um estado de tensão entre os significados literal e figurado da palavra, que leva o primeiro a se "autodestruir" "numa significativa contradição" (1976:50). Ricoeur afirma que uma expressão figurada é uma decisão consciente da parte do autor, que a utiliza para levar seus leitores a terem uma nova percepção da mensagem. No primeiro momento, os leitores são atropelados pela incongruência do pensamento, pois o significado literal que se esperaria não se encaixa. Eles são conduzidos a um novo retrato da realidade e forçados a repensar as categorias da proposição enunciada (1975a:83-84). Configura-se então um novo mundo para o discurso, e o leitor é atraído para ele.

Naturalmente, o valor dessa nova visão da realidade depende inteiramente da correlação entre o mundo da experiência do autor e o mundo da experiência do leitor. Essa correlação não podia ser garantida nem nos tempos bíblicos. Paulo foi muitas vezes mal-interpretado e cometeu gafes culturais (entre os licaônicos, de At 14.8-18). O problema vai se agravando com o passar dos séculos; se, como sustenta Ricoeur, as metáforas são tão cruciais no processo de comunicação discursiva, a necessidade de traduzi-las de modo adequado para o nosso público torna-se ainda maior. Essa percepção da importância do assunto dirigirá nosso estudo nas páginas a seguir.

Embora alguns tenham buscado uma nova organização linguística das várias figuras de linguagem (cf. Nida et al. 1983:172-187), penso que o modelo tradicional (Bullinger, Mickelsen, Kaiser e outros) ainda tem mais lógica. Há seis categorias básicas: comparação, acréscimo, incompletude, contraste, figuras pessoais e relação ou associação. Vale a pena observar de que categoria é a figura usada num contexto, pois isso fornecerá importantes dados hermenêuticos para interpretar o enunciado

[6] Nesta seção estou discutindo somente o lado positivo da teoria de Ricoeur. A respeito da sua pressuposição de polivalência (significado múltiplo) e a força metafórica de toda a linguagem, cf. apêndice 1. Para excelentes discussões da teoria da metáfora de Ricoeur, consulte Perpich 1984:130-3 e Vanhoozer 1990.

com mais exatidão. Muitas passagens permanecerão obscuras, até que a linguagem figurada seja identificada e compreendida.

### *1. Figuras de comparação*

Duas figuras, metáfora e símile, tratam de comparações diretas entre elementos. Um símile estabelece uma comparação formal empregando conectivos do tipo "como". São comuns em Provérbios; por exemplo: "... em vindo o vosso terror como a tempestade / em vindo a vossa perdição como o redemoinho" (Pv 1.27), ou "livra-me, como a gazela, da mão do caçador / como a ave, da mão do passarinheiro" (Pv 6.5). Jesus usava símiles constantemente, e eles atuam de modo muito semelhante em suas parábolas, que, com justiça, são chamadas de símiles estendidos ("o reino de Deus é como...") ou metáforas. Adicionam um significado mais intenso aos seus enunciados, como em: "Quantas vezes quis eu reunir os teus filhos, como a galinha ajunta os seus pintinhos debaixo das asas, e vós não o quisestes!" (Mt 23.37). O intérprete não deve passar por cima dessas imagens cheias de vida, pois estão fundamentadas nos próprios padrões de vida dos tempos antigos e tinham uma força enorme naquele contexto. O contraste entre o anseio ardente de Jesus e a obstinação dos judeus não poderia ser mais bem retratado do que pelo símile de Mateus 23.37.

A metáfora é uma comparação subentendida, mas em muitos casos bem direta, porque se espera que o leitor entenda a comparação sem precisar do "como". Por exemplo, "tu, SENHOR, és o meu escudo" (Sl 3.3). Há dois tipos de comparação (ver Beekman e Callow 1974:124-126). Uma comparação plena ou completa nomeia os dois elementos e a semelhança entre eles. Os dois podem ser diretamente contrastados ("sou fraco, mas ele é forte") ou comparados com base no grau ("ele é mais forte que eu"). A semelhança pode ser relativa ("eu sou forte e ele também") ou absoluta ("sou tão forte quanto ele"). Uma comparação sucinta deixa a semelhança subentendida para que o leitor a preencha, como no caso de "vós sois o sal da terra" (Mt 5.13, metáfora) ou "os olhos, como chama de fogo" (Ap 1.14, símile). Há casos em que o objeto da imagem não é citado, como em "as ovelhas ficarão dispersas" (Mc 14.27).

Uma metáfora ou símile tem três partes: o tema ou elemento ilustrado pela imagem, a imagem propriamente dita e o ponto de semelhança ou comparação (o significado real da metáfora ou do símile na passagem). É comum os três estarem presentes numa comparação; por exemplo, "os céus [tema] desaparecerão [ponto de comparação] como a fumaça [imagem]" (Is 51.6) ou "de preferência, procurai as ovelhas [imagem] perdidas [ponto de comparação] de Israel [tema]" (Mt 10.6). Como indicam Beekman e Callow, um ou mais desses aspectos podem não estar presentes e, portanto, cabe ao intérprete preencher o que falta (1974:128-131). O tema pode estar

subentendido, como em "cordeiros para o meio de lobos" (Lc 10.3), onde "lobos" são os perseguidores dos discípulos. O ponto de semelhança pode não ser mencionado, como no caso de "ele é a cabeça do corpo, a igreja" (Cl 1.18), onde a função de comando de Cristo (a cabeça) e a função de submissão da igreja (o corpo) são elementos pressupostos. Além disso, tanto o tema quanto o ponto de semelhança podem ser omitidos; por exemplo, "acautelai-vos do fermento dos fariseus", onde tanto o tema (os ensinamentos deles) quanto o ponto de semelhança (o efeito impregnante desses ensinamentos) ficam subentendidos. Por fim, a imagem e o ponto de semelhança podem ser omitidos, como em "duro é para ti recalcitrar contra os aguilhões" (ARC), que pressupõe o boi e o ponto de semelhança, a saber, a luta do animal contra a direção e o controle. O leitor precisa estar bem atento nessas horas para preencher a lacuna; para tanto, ele precisa conhecer o contexto cultural da passagem.

Acima de tudo, precisamos tomar cuidado para não enxergar na exegese de figuras de linguagem coisas que não existem. Ao contrário das metáforas modernas, as figuras de antigamente eram mais específicas. Elas apresentavam apenas um ponto de contato, e o leitor de hoje geralmente tem dificuldade compreender esse ponto. Caird apresenta um exemplo que nos ajuda a visualizar isso:

> Quando o salmista nos diz que uma família unida é como o óleo que escorre pela barba de Arão e desce pelas suas vestes, ele não está tentando nos convencer de que a unidade de uma família é algo sujo, gorduroso ou instável; ele está pensando na fragrância envolvente que se encontra tão viva em sua lembrança da unção do sumo sacerdote (Sl 133.2). (1980:145)

Precisamos de ajuda para desvendar essa linguagem, e por isso, o não especialista deve lançar mão de bons comentários e livros sobre contextos histórico-culturais da Bíblia. Isso vale principalmente nos casos em que os autores do texto bíblico sobrepõem uma imagem à outra, a exemplo do que se vê em Salmos 92.10 (em que se associa a "glória" da força do boi com a unção da cabeça) ou Efésios 4.14 (em que o autor refere-se a crianças, passa para um barco à deriva, depois para um pássaro sem rumo e chega à trapaça no jogo de dados). Essa mistura de metáforas era muito apreciada na literatura antiga; em vez de dar destaque à ambiguidade do enunciado resultante (como fazemos hoje), os escritores clássicos enfatizavam a riqueza da expressão literária. Precisamos hoje nos ocupar com o que está subjacente à imagem para desvendar o ponto exato que é enfatizado na combinação de metáforas. Muitas vezes a imagem atrelada a uma metáfora é desconhecida. Já foram escritos inúmeros artigos sobre os "sepulcros caiados" de Mateus 23.27 ou sobre "o que o detém" de

2Tessalonicenses 2.6-7. Pode ser que o verdadeiro significado seja conhecido somente no céu. A imagem também pode ser ambígua, como nas muitas possibilidades de significado da metáfora "água" em João 3.5.

Por último, precisamos ficar atentos para a presença de metáforas vivas e metáforas mortas no texto bíblico. No caso de metáforas mortas, a imagem transformou-se numa expressão idiomática, facilmente compreendida pelo ouvinte, sem que se produza uma imagem em sua mente. Uma metáfora viva se constrói por ocasião do ensino de uma ideia nova, forçando o ouvinte a se lembrar do significado primário e das associações, para que esteja apto a entender a imagem. É muito importante fazer essa diferenciação, pois o intérprete pode olhar para uma metáfora morta e enxergar mais do que realmente está lá, enfatizando de forma inadequada o valor da imagem.

A dificuldade está no fato de que não crescemos na cultura antiga e não podemos identificar facilmente essas diferenças. Há dois critérios que podem nos ajudar a fazer essa distinção. De uma perspectiva etimológica, se o significado figurado existiu durante um período, é provável que estejamos diante de uma metáfora morta. Segundo o BAGD, *sarx* ("carne") já era usada figuradamente na época de Epicuro, três séculos antes de Cristo. Ao estabelecer um contraste entre "carne" e "espírito", Paulo não está tentando formar uma imagem para ilustrar uma ideia, mas está usando um conceito semitécnico em referência à pessoa natural. Pode-se dizer o mesmo de *karpos* ("fruto"), termo que também aparece no tempo de Epicuro (BAGD). Em passagens sobre o "fruto do Espírito" (Gl 5.22,23) ou "fruto de lábios que confessam o seu nome" (Hb 13.15), o termo se transforma numa expressão idiomática e deve ser interpretado simplesmente como "consequência", "resultado". No entanto, se a metáfora se estabelece numa série de imagens ou por meio de uma imagem vívida que se destaca no contexto, trata-se mais de uma metáfora viva. Isso se aplica a *karpos* em vários textos: Mateus 7.16-20, em que "pelos seus frutos os conhecereis" se amplia por uma sequência de imagens que incluem uvas, figos, espinheiros, abrolhos, árvores e fogo; João 15.1-8, em que *karpos* faz parte da parábola da videira e os ramos (uma metáfora bem viva) e conduz ao ensinamento sobre produzir frutos (v. 4,8); Judas 17, em que faz parte da figura das "árvores em plena estação dos frutos, destes desprovidas, duplamente mortas, desarraigadas". O contexto terá a palavra final em decisões desse tipo.

### 2. *Figuras de acréscimo ou de plenitude de expressão*

1. *Pleonasmo*: é a figura que se refere a um acréscimo redundante de sinônimos para enfatizar uma ideia. Era um traço estilístico muito apreciado por escritores antigos, quando queriam explicar ou enfatizar, algo semelhante aos recursos poéticos do

paralelismo sinônimo. Um exemplo importante é o uso contínuo da expressão "ele respondeu e disse" nos evangelhos (Jo 9.36); outros exemplos são "não se lembrou [...] porém dele se esqueceu" (Gn 40.23), "nossa casa terrestre deste tabernáculo" (2Co 5.1) e "gritou em voz alta" (Nm 14.1). A tendência das traduções modernas é evitar essas redundâncias, como faz a versão Almeida Século 21 (A21) em João 9.36: "Ele respondeu:". O leitor deve ficar atento para não enxergar coisas demais nessas repetições; geralmente, são recursos de estilo apenas.

2. *Paronomásia*: refere-se às palavras semelhantes no som e colocadas lado a lado no texto, para dar ênfase. Muitas vezes, as palavras são escolhidas para chamar a atenção do leitor e comunicar a mensagem com eficácia. Por exemplo, *tōhû wābōhû* ("sem forma e vazia" [Gn 1.2]) ou *panti pantote pasan* ("toda suficiência em todas as coisas" [2Co 9.8]) têm um sabor muito especial. Muitas vezes é por meio de uma paronomásia que se apresentam importantes pontos teológicos. Barry Beitzel sustenta de forma coerente que a paronomásia era muito usada no antigo Oriente Próximo em casos de pronunciamentos solenes e em referência a nomes de divindades (1980:5-20). Em vez de associar *yhwh* ("Javé") com o verbo "ser" (*hyh*), Beitzel defende a ideia de que o nome está associado ao uso de *yw* em ugarítico, *yahwe/yiha* em egípcio e *Ieuw* em babilônio, todos esses exemplos são nomes de divindades. Portanto, *Yahweh* está associado com esses nomes e, como vocábulo, sua origem lexicográfica e étnica é desconhecida (p. 19). Deriva seu significado não da etimologia, mas da relação paronomástica com *hāyâ* em Êxodo 3.14, ou seja, "Aquele que faz ser [o que é]" ou "o Agente da Promessa".

3. *Epizeuxe* ou *epanadiplose*: é o que ocorre quando uma palavra essencial é repetida para fins de ênfase. João tende a usar esse recurso com a fórmula *amēn* ("em verdade, em verdade"); os autores dos sinóticos não o repetem. O emprego da fórmula *amēn* tem enormes implicações para a cristologia, pois substituiu a fórmula profética do "assim diz o SENHOR", tornando-se uma autoautenticação divina pela qual Jesus assumia a autoridade de Javé. João dá um destaque especial a esse aspecto solene fazendo uso da *epizeuxe* (1.51; 3.3,5; vinte e cinco vezes no total). Algo semelhante a isso pode ser visto no tríplice "Santo, Santo, Santo" em Isaías 6.3 e em Apocalipse 4.8, para evidenciar a santidade de Deus. Quando se repetia uma palavra três vezes, ela ganhava importância especial. Assim, o sentido é que Deus é plenamente santo, e essa santidade define seu caráter. Os ortodoxos gregos estão corretos quando colocam esse aspecto no centro do culto (chamando-o "triságio", os "três santos"). A mesma coisa acontece quando Jesus pergunta três vezes a Pedro: "Tu me amas? Apascenta as minhas ovelhas" (Jo 21.15-17). A mensagem em vista não são

os dois tipos de amor, mas o tríplice chamado ao ministério, o que mostra que Pedro estava recebendo uma ordem definitiva para executar uma missão.

4. *Hipérbole*: é um exagero ou ênfase expressiva para comunicar uma verdade. Jesus adotou esse recurso, que os rabinos também usavam, como um de seus principais métodos de ensino. É indispensável que entendamos isso, se quisermos fazer uma interpretação adequada do Sermão da Montanha (Mt 5.29: "Se o teu olho direito te faz tropeçar, arranca-o e lança-o de ti"). Enunciados como "a qualquer um que te ferir na face direita, volta-lhe também a outra; e ao que quer demandar contigo e tirar-te a túnica, deixa-lhe também a capa" (Mt 5.39,40) têm sido interpretados literalmente, como se definissem os limites do espírito de servo; por causa disso, já se cometeram erros graves. Jesus não estava fazendo referência a ações específicas, mas falando de modo geral sobre perdoar e sobre servir, e para isso se valeu de hipérboles. De modo semelhante, quando afirmou que a semente de mostarda era a menor de todas (Mc 4.31), ele não estava fazendo nenhum pronunciamento com valor científico, mas estabelecendo um contraste por meio de hipérbole (menor-maior); a semente de mostarda era a menor semente a produzir uma planta daquele tamanho (v. 32). Assim também quando Jesus falou de um camelo passar pelo fundo de uma agulha (Mc 10.25). O camelo era o maior animal em Israel passando pelo menor buraco de todos, para enfatizar a incrível dificuldade de um rico se converter.

5. *Hendíadis*: é o recurso pelo qual se acrescentam duas ou três palavras a outra para expressar a mesma coisa, tal como "fogo e enxofre" (Gn 19.24), "bendita esperança e a manifestação da glória" (Tt 2.13) ou "reino e glória" (1Ts 2.12). A dificuldade está em decidir quando existe um só pensamento e quando as palavras expressam aspectos distintos. Por exemplo, "cheio de graça e de verdade" (Jo 1.14) pode ser uma ocorrência de hendíadis, mas há maior probabilidade de refletir os conceitos hebraicos de *ḥesed* (amor de aliança) e *'ĕmet* (fidelidade de aliança). Nesses casos específicos, o contexto e os antecedentes das palavras é que devem pesar na decisão.

### *3. Figuras de linguagem incompletas*

Temos aqui o inverso da categoria anterior, pois são casos em que há omissão, em vez de acréscimos.

1. *Elipse*: é uma expressão gramaticalmente incompleta que exige que o leitor acrescente conceitos a fim de completar o pensamento. Berkeley Mickelsen menciona dois tipos (1963:189-190). Na elipse de repetição, a ideia que o leitor precisa acrescentar está expressa no contexto ou claramente relacionada com o que já foi discutido de forma explícita; por exemplo, Deus "vos concede o Espírito e [...] opera

milagres entre vós [...] pelas obras da lei, ou..." (Gl 3.5). O leitor supre a informação: "ele fez isso?" (ver ainda Rm 11.22). Na elipse sem repetição, o conceito a ser suprido não se acha no contexto mais amplo. É uma situação mais difícil de decidir, pois o leitor precisará conjecturar com base na mensagem do contexto como um todo. Por exemplo: "Não temos nós o direito de comer e beber?" (1Co 9.4). Não há nada relacionado a isso que tenha sido mencionado anteriormente. Apenas afirmações posteriores sobre o direito que assistia ao apóstolo de ser sustentado pela igreja é que nos ajuda a compreender o sentido. Em Atos 18.6, "sobre a vossa cabeça o vosso sangue!" poderia ser "o vosso sangue *esteja* sobre a vossa cabeça!" (interpretação tradicional) ou "Possa o vosso sangue *vir* sobre a vossa cabeça" (BDF parág. 480[5]).

2. *Zeugma*: é uma forma específica de elipse em que duas palavras, sem relação direta uma com a outra, são colocadas juntas e devem ser separadas por um verbo a ser suprido, como em 1Timóteo 4.3: "que proíbem o casamento [e exigem das pessoas] abstinência de alimentos". O enunciado foi encurtado para produzir mais efeito, e o leitor deve captar a ideia interposta.

3. *Aposiopese*: é o que acontece quando uma parte da oração é omitida de propósito para produzir ênfase. Em João 1.22, a delegação de judeus enviada a João Batista pergunta: "Quem és, pois? [Perguntamos] para que possamos responder aos que nos enviaram". Mickelsen (1963:191) menciona um exemplo interessante extraído da parábola da figueira (Lc 13.9). O homem que cuidava da figueira, tentando salvar a árvore, implora mais uma chance: "Se vier a dar fruto [ela poderá se desenvolver]. Se não [se ela não produzir fruto], mandarás cortá-la". Ambas as orações omitem informações para produzir efeito retórico.

#### 4. Figuras envolvendo contraste ou atenuação

1. *Ironia*: é um importante recurso retórico que consiste em enunciar algo que contenha o significado oposto do que, de fato, se pretende dizer. É muitas vezes empregada em contextos onde há polêmica, sendo acompanhada por sarcasmo ou ridicularização, como se vê nas palavras de Mical dirigidas a Davi: "Que bela figura fez o rei de Israel, descobrindo-se hoje..." (2Sm 6.20), em que se enxerga com clareza seu desprezo diante do fato de Davi ter dançado diante da arca. Mateus 23 está repleto de ironia, como se pode ver na severa denúncia que Jesus faz contra os fariseus: "Enchei vós, pois, a medida de vossos pais" (v. 32). Muitos estudiosos veem ironia também neste enunciado: "Na cadeira de Moisés, se sentaram os escribas e fariseus. Fazei e guardai, pois, tudo quanto eles vos disserem" (Mt 23.2,3). Em casos como esse, a ironia se transforma em sarcasmo incisivo.

2. *Litótis*: são locuções que atenuam ou reduzem uma coisa para dar destaque a outra. Conforme observa Caird, o AT contém poucos exemplos porque a língua hebraica não desenvolveu a atenuação (1980:134). Poderíamos citar dois exemplos: Gênesis 18.27: "... eu que sou pó e cinza", para demonstrar a imensa grandeza de Deus, ou "um pouco de água", em Gênesis 18.4, para lavar os pés dos anjos. Por causa da influência helenística há mais casos no Novo Testamento, a exemplo de Atos 21.39, "cidade não insignificante da Cilícia", ou 1Pedro 2.10, "vós, sim, que, antes, não éreis povo".

3. *Eufemismo*: é a substituição de uma palavra ofensiva por um termo mais suave ou refinado. É uma figura particularmente associada a tabus ou questões sexuais. Por exemplo, Juízes 3.24 (cf. 1Sm 24.3) traz a expressão "sem dúvida está cobrindo seus pés", eufemismo relacionado a "ir ao banheiro". Vários eufemismos descrevem relações sexuais, a exemplo de "conhecer" e "descobrir a nudez". Em Atos 2.39, "todos os que ainda estão longe" é uma referência aos gentios.

4. *Antítese*: é um contraste direto em que dois elementos são colocados em oposição um ao outro. Isso se vê na antítese Adão/Cristo (Rm 5.12-21) e na oposiçao entre carne/lei/Espírito (Rm 7 e 8). O fato é que os ensinamentos de Jesus sobre as diferenças entre as "leis" do novo reino e da Torá, em Mateus 5.21-48, já foram chamadas de "as Antíteses". O chamado dualismo do evangelho de João (luz/trevas, do alto/da terra, morte/vida) também pertence a essa categoria. Precisamos interpretar essas oposições com cautela, pois muitas pessoas, exagerando nos contrastes, já viram ensinos gnósticos nos textos de João ou Paulo. Na realidade, o dualismo de João não é gnóstico, pois se baseia em modelos judeu-cristãos e não gnósticos.

### *5. Figuras de associação ou relação*

1. *Metonímia*: é o que acontece quando um substantivo é substituído por outro intimamente relacionado com ele. Exemplos de hoje: Bombril (no lugar de palha de aço), Champanhe (no lugar de espumante), Planalto (no lugar de Brasília) e Palavra (no lugar de Bíblia). No AT, *trono* (1Cr 17.12) no lugar de reinado, *espada* (Is 51.19) no lugar de julgamento ou guerra, e *chave* (Is 22.22) no lugar de autoridade. No Novo Testamento, *principados e potestades* (Ef 3.10; 6.12) refere-se à esfera demoníaca (alguns diriam "governo demoníaco"); *circuncisão* (Gl 2.7-9), aos judeus; e *Moisés* é uma referência à Torá.

2. *Sinédoque*: é a figura de linguagem em que a parte é substituída pelo todo ou vice-versa. Como já tratei desse assunto com um bom grau de detalhamento na seção sobre relações entre parte e todo, aqui eu simplesmente mencionarei a sinédoque para que ela conste na lista de figuras de linguagem.

### 6. *Figuras que sublinham a dimensão pessoal*

1. *Personificação*: é o que ocorre quando uma coisa ou ideia é representada como uma pessoa.[7] O exemplo mais famoso é o da "sabedoria" em Provérbios, personificada como "arauto" (Pv 1.20,21; 8.1,2), poder criador (Pv 3.19,20) e anfitriã (Pv 9.1,2). Em Provérbios 9.13-18 se estabelece um contraste da sabedoria com a loucura, que é personificada como anfitriã de uma casa de reputação duvidosa. Podemos também citar o Logos ("Verbo") em João 1.1-18. Semelhantemente, o livro de Apocalipse contém muitos símbolos personificados, tais como a águia (8.13), os gafanhotos (9.3-11), o dragão (12.3-17) e as duas bestas (13.1-17).

2. *Apóstrofe*: é um recurso retórico pelo qual se faz um enunciado dirigido a algum objeto imaginário com a finalidade de causar algum efeito especial; por exemplo: "Por que olhais com inveja, ó montes elevados, o monte que Deus escolheu para sua habitação?" (Sl 68.16), ou "Canta alegremente, ó estéril, que não deste à luz; [...] a tua posteridade possuirá as nações" (Is 54.1-3). Em Salmos 114.5,6, o enunciado é dirigido ao mar, aos montes e às colinas, um após o outro. Como se pode ver, a maioria dos exemplos implica personificação, e o resultado do uso desse recurso é uma mensagem dirigida ao povo de Deus com poder e veemência.

## CONCLUSÃO

As figuras de linguagem são principalmente ricas fontes de imagens. Embora o tratamento do assunto tenha se voltado para os aspectos hermenêuticos, gostaria de observar também o valor que elas têm para o sermão. Para mim, as melhores ilustrações não surgem apenas de belas histórias ou de uma conversa informal, mas do próprio texto e especificamente dos antecedentes da linguagem figurada. A visão de Ricoeur a respeito do valor das metáforas em todo o mundo serve para nos ajudar a lembrar que nossa tarefa é imergir a audiência não simplesmente em histórias interessantes, mas na própria Palavra. Devemos ajudar nossa igreja a viver de uma nova forma a mensagem que Deus revelou no texto, e a sentir o poder que ela tem para transformar sua situação. As incríveis reverberações de significado inerente às figuras de linguagem na Bíblia é o melhor lugar para começar, pois elas estão vivas e traduzem ideias poderosas e vívidas. Ao recapturar a vitalidade e a apresentação veemente da linguagem, auxiliaremos nossos ouvintes a se colocarem no lugar dos receptores originais da mensagem eterna, fazendo com que a revitalizem e apliquem. Cada figura de linguagem é uma ilustração que precisa ser descortinada.

---

[7] Caird (1980:136-137) defende isso como um tipo de metonímia (ver 5.1 no texto), mas ela tem uma função retórica diferente, de modo que a consideramos separadamente.

Basta-nos contextualizar a metáfora para o nosso tempo, e teremos uma ilustração memorável. Por exemplo, "visto que temos a rodear-nos tão grande nuvem de testemunhas" retrata os "heróis da fé" do AT na arena da Antiguidade, porém eles não estão nos observando; nós é que os estamos observando; trazendo isso para os dias de hoje, imagine um jogador dentro do Maracanã, em cujas arquibancadas encontram-se sentados personagens como Garrincha, Telê Santana e outros, não somente torcendo por ele, mas também dando-lhe orientação sobre como conquistar a vitória. Esta pode ser uma ilustração muito interessante (pelo menos para os que, na igreja, sejam fãs de futebol!).

## EXEMPLOS BÍBLICOS

Para ilustrar a metodologia da exegese tratada nos capítulos anteriores, estudaremos duas passagens, uma do AT e outra do NT. É importante ressaltar novamente que as etapas de estrutura, gramática, semântica e sintaxe não são independentes, abordadas uma por vez, mas se relacionam e são trabalhadas em conjunto umas com as outras. Primeiro fazemos um estudo indutivo do texto, dando uma primeira olhada na passagem a fim de evitar que fiquemos ingenuamente na dependência da opinião de outras pessoas. Em seguida empregamos as ferramentas (léxicos, comentários, estudos vocabulares e coisas do gênero) para estudar a passagem a fundo, fazendo perguntas relacionadas com gramática, semântica e sintaxe, à medida que elas surgem no texto. Ao fazermos uso das ferramentas, o mais importante não são as conclusões a que chegam os autores, mas as evidências por eles empregadas. R. T. France afirma: "Ninguém que faça exegese com seriedade deve se satisfazer meramente seguindo o caminho apontado por comentários ou versões de respeito. Ele deve ficar satisfeito se o seu trabalho tiver sido feito da forma apropriada" (1977:253). Esse é o defeito de muitos trabalhos acadêmicos, que acabam não indo muito além de listas de opiniões de terceiros. Quando estudo um texto, gosto de olhar para os dados que outros eruditos apresentam, mas não deixo de chegar às minhas conclusões sobre o significado original do texto. As conclusões dos comentários não têm tanta importância quanto os dados que eles contêm. Somente depois de reunir esses elementos e de avaliar as opções com base no contexto imediato (que melhor se encaixa com a passagem) é que tiro minhas conclusões. Essa se torna a *minha* interpretação.

Os dois exemplos citados abaixo foram escolhidos de propósito. São bem diferentes no estilo e na forma, visando a uma demonstração mais abrangente das técnicas. Estou pressupondo as notas preliminares e de estudo indutivo para fornecer um exemplo mais refinado, o leitor deve lembrar que as notas originais não terão este aspecto.

***Sofonias 3.14-17***

Sofonias profetizou pouco antes da reforma trazida por Josias (621 a.C.). Suas graves denúncias dos costumes pagãos do culto a Baal e do sacrifício de crianças (Sf 1.4-9,11,12; 3.1-4), que caracterizaram o reinado anterior de Manassés, ajudaram a preparar o terreno para a reforma religiosa sob o governo de Josias. Depois de proclamar juízo sobre o mundo e sobre Judá (Sf 1.2-6), o livro profetiza a vinda iminente do Dia do SENHOR (Sf 1.7—2.3) e o derramamento da ira contra as nações (Sf 2.4-15; 3.6-8) e também contra o próprio Judá (Sf 3.1-5). A misericórdia de Deus, no entanto, seria experimentada pelo remanescente fiel, que haveria de herdar a terra de seus inimigos (Sf 2.7,9) e teria prazer no culto prestado a Deus (Sf 3.9-13). O trecho que observamos aqui forma uma conclusão adequada para o livro, pois apresenta uma descrição detalhada do que Javé fará e por quê.

*1. A alegre resposta de Israel (Sf 3.14,15).* As três ordens do versículo 14 formam a conclusão perfeita para as bênçãos alistadas nos versículos 9-13.[8] Agora o cenário de adoração dos versículos 9-10 é plenamente explicitado. As três unidades verbais sucessivas *rānni* ("canta"), *hārî'û* ("grita"; ARA "rejubila") e *śimhî w'olzî* ("regozija-te", "exulta") são aqui empregadas como sinônimos para descrever o ato de adoração. Todas elas têm um forte conteúdo emocional. A sobreposição desses termos é um mecanismo comum na poesia semítica quando se deseja enfatizar o alcance da alegria despertada pela percepção da presença salvadora de Javé. Vemos os adoradores cantando e depois rompendo em gritos de alegria ao sentir a renovação da aliança de Deus com seu povo. Isso nos deixa preparados para os gritos de alegria proferidos por Deus no versículo 17.

Muitos eruditos deram a esse tipo de texto o nome de hino de entronização, por causa da presença de temas comuns, como o chamado ao canto, a vitória sobre os inimigos e Javé como Rei (cf. R. L. Smith 1984:144). Acredito, porém, que é mais provável que Sofonias tenha usado um estilo de entronização porque isso combina melhor com o chamado profético à alegria, e não porque se trate de um hino de entronização. Novamente Javé senta-se em seu trono para defender seu povo. A alegria é soberana na profecia.

Os títulos empregados para designar o remanescente também são importantes. Precisamos ter em mente que os membros da nação apóstata simbolizada por sua cidade santa (Sf 3.1-5) haviam perdido o direito de serem chamados filhos de Deus. Os orgulhosos e arrogantes haviam sido eliminados (Sf 3.11), restando apenas os justos. Assim, os nomes da aliança — "Sião", "Israel" e a "filha de Jerusalém" — são

---

[8] Seguindo o quiasmo do v. 14-17 (discutido para o v. 16) um outro esboço é possível, mantendo-se unido o par mediano: I. Ordem para se alegrar (v. 14); II. Razões para se alegrar (v. 15-16);

restaurados nessa passagem. O nome "Jerusalém" foi cuidadosamente omitido em 3.1-5, e apenas a descrição (com "profetas" e "sacerdotes", v. 4) revela sua identidade. Somente com o remanescente o nome é digno de ser pronunciado, e a importância disso não passaria despercebida aos primeiros leitores.

A razão do regozijo (sintaticamente, o v. 15 tem uma relação causal com o v. 14) é dupla: interna e externa. No início é difícil ver o avanço do pensamento. Na primeira linha, *mišpāṭayik* poderia significar "adversários" (considerando-o um particípio piel), em vez de "sentenças", produzindo assim um paralelismo sinônimo nas duas primeiras linhas. Entretanto, o significado mais comum de "ordenança" ou "juízo" combina melhor com o contexto, e o paralelismo progressivo resumiria a ênfase anterior do livro. As "sentenças" contra Israel (Sf 3.1-5) foram anuladas, e seus "inimigos" (citados em Sf 2: Filístia, Moabe, Amom, Etiópia, Assíria) se retiraram. Isso faz mais sentido aqui. Internamente, o remanescente recebe a promessa de que nunca mais precisará ter medo, pois "o Rei de Israel, o SENHOR, está no meio de ti". É válido observar as frases-núcleo do versículo 15b:

- O Rei de Israel é o SENHOR (*melek yiśrā'ēl* vem no início para ênfase)
- O SENHOR está no meio de ti
- Tu não experimentarás o mal (*rā'āh*, "ver", é um idiomatismo para "experimentar")
- O mal nunca mais surgirá (uso enfático de *lō'*, "já não")

Cada uma dessas ideias é um elemento essencial das outras. O Deus da aliança do povo torna-se outra vez seu Rei e novamente senta-se em seu trono. O fato é que os quatro elementos (o SENHOR no trono, a presença divina, a proteção e a promessa eterna) são componentes essenciais da mensagem. Javé atua como protetor de Israel e o defende definitivamente contra seus opressores. Tantos temas veterotestamentários interagem com essa promessa, que se torna impossível discuti-los todos (por exemplo, o tema do êxodo, Javé como Salvador de Israel, as promessas messiânicas de restauração). Sobretudo, na atmosfera altamente escatológica da profecia, observar esses temas não se trata de uma "transferência ilegítima de totalidade" (cf. p. 84), pois espera-se que o leitor reconheça esses temas da aliança no ambiente dessa poderosa promessa profética.

*2. A mensagem de esperança (Sofonias 3.16,17).* A terceira pessoa no plural, "[eles] dirão" (NTLH), interrompe o fio de pensamento e sem dúvida se refere às nações circunvizinhas. Todos os que observam Israel serão forçados a notar a sua estranha intrepidez, tornada ainda mais assustadora à luz de sua total dominação

pelos inimigos.[9] Por quase um século Israel tivera pouco controle sobre o seu próprio destino, e isso deve ter devastado a sua autoimagem e o conceito que tinha de Deus. No mundo antigo, quando uma nação era conquistada, seus deuses também eram conquistados e mostrados como ineficazes. Isso certamente teve uma função na prevalência da apostasia em Israel e Judá. A promessa aqui seria duas vezes surpreendente, pois se baseia na premissa de que Deus estivera no trono durante todo o tempo. O "dia", naturalmente, é o Dia de Javé; já proclamado como a vinda de Javé em julgamento apocalíptico contra os seus inimigos (Sf 1.7,10, em especial, Sf 1.14—2.3). Ali é enfatizado o lado positivo do Dia, a justificação do remanescente, exigindo a remoção final de quaisquer razões para o medo.

A mensagem do versículo 16 se baseia no tom dos versículos 14,15. Há um efeito quiasmático na passagem, com o padrão AB:BA enfatizando a nova relação entre Javé e seu povo (A: v. 14,17) e seu resultado, a cessação do medo (B: v. 15,16). Esse padrão composicional coloca grande ênfase em ambos os elementos. Nesse versículo, a ausência de medo é vista na vívida imagem da última oração: "não se afrouxem os teus braços" (ARA). No mundo antigo a metáfora retratava as profundidades do desespero e do terror que paralisa uma pessoa (cf. Is 13.7; Jr 6.24). O escolhido de Deus jamais experimentará de novo a sensação paralisante da terrível angústia. Ele os vingará contra os seus inimigos.

O ponto alto do livro é o versículo 17, na verdade uma das passagens mais emocionantes das Escrituras. Poucos enunciados bíblicos são tão profundos em suas imagens ou na força evocativa da apresentação do amor e do poder redentor de Javé pelo seu povo. A passagem começa repetindo a premissa básica do versículo 15, "Javé está no meio de ti", mas acrescenta mais um título, *yhwh 'ĕlōhayik* ("O SENHOR teu Deus" [A21]), com a ênfase no relacional "teu". O contraste entre essa nova relação e o tom furioso da denúncia contra Judá em Sofonias 1.4-13 teria sido óbvio para o leitor antigo. Na verdade, o tom relacional acentuado no título proporciona a atmosfera básica para todo o enunciado do versículo 17.

Javé ainda é descrito como o guerreiro-herói que liberta (*gibbôr yôšîa'*). Cada termo é importante. Em Sofonias 1.14, o "guerreiro" grita com amargura, porque o Dia de Javé forjou a sua derrota absoluta. Aqui o efeito é completamente o oposto.

Javé é o guerreiro, e ele "salva" o seu povo dos inimigos. Neste contexto, *herói* é um termo E-R, com a aura de semotática da passagem que o torna uma palavra-evento (E), que retrata Javé lutando pelo seu eleito e estabelecendo uma nova relação

---

9 É possível que essa profecia tenha sido anunciada antes do fim súbito da Assíria como um poder mundial, após a morte de Assurbanipal em 626 a.C.

(R) como o verdadeiro "libertador" de Israel. O retrato de Deus como "guerreiro" é importante no AT (especialmente crucial aos profetas) e é enfatizado no NT (cf. Longman 1982:290-307). As fortes implicações de Javé em conflito com os inimigos de seu povo justificam que observemos de um modo oposto à tradução mais fraca de "herói que salva". A mistura da metáfora militar ("guerreiro") com a imagem do êxodo ("libertação") é particularmente significativa.

Ademais, este herói-guerreiro retorna após a vitória para reivindicar sua noiva. Embora não possamos identificar essa metáfora estendida com total certeza, o quadro de amor descrito na última parte do versículo 17 pode ser mais bem comparado com outras passagens que descrevem Javé como o noivo de Israel (como Is 49.18; 61.10; 62.5). Poucos enunciados em toda a Escritura descrevem com tamanha intensidade o amor divino. Três orações sucessivas dão uma ideia da inabilidade da linguagem humana para explicar, de forma adequada, a sua profundidade. Podemos, de forma esquemática, demonstrar a progressão dessas orações de três modos aceitáveis: (1) Elas poderiam ser sinônimas, expressando a mesma ideia básica do amor de Javé pelo seu povo; mas isso é improvável, pois a segunda ("se calará")[10] não se sobrepõe suficientemente às outras duas [se deleitará / regozijar-se-á]. (2) A primeira poderia estabelecer o tema básico (exultação) e as outras expressarem os dois aspectos concomitantes (silêncio, júbilo). Esta é uma possibilidade viável, mas a questão é se o primeiro verbo é suficientemente amplo para abarcar os outros dois. (3) Poderia haver um padrão ABA, com os dois verbos sinônimos, *yāśîś* e *yāğîl*. A decisão depende do grau de sinonímia entre os dois verbos. Uma leitura atenta dos léxicos demonstra que, de fato, existe uma forte sobreposição semântica entre os verbos, e o contexto aqui favorece a sinonímia do primeiro e do terceiro, que falam da "exultação festiva" de um amor profundamente sentido. Assim, a terceira opção é o padrão retórico mais provável.

O segundo verbo (*yaḥărîš*) é o mais controverso. Muitos contestaram a tradução "se calará", uma vez que poderia indicar que Javé está negligenciando o pecado. O termo atual tem uma ampla gama de significados, desde "arar" e "entalhar", até "silenciar-se". Alguns propõem emendas (NVI: "renovar", de *ḥādāš*) ou invertem o fluxo de pensamento (NVI [em nota]: "com o seu amor a tranquilizará", com base no no paralelismo com o "em você" das outras duas orações). Embora nenhuma dessas outras opções seja necessária. A ênfase está na extensão do amor divino, e o contraste revela os dois lados do amor, na segunda oração, denotando um "amor profunda-

---

[10] A Bíblia de Jerusalém (BJ) em nota a este versículo traz: " 'renovar-te-á', gr. e sir.; 'ele se calará', hebr."; a NVI, em relação ao mesmo versículo traz em nota: "tranquilizará". N. do T.

mente sentido, que é profundamente absorvido em seu objeto com consideração e admiração" (Keil e Delitsch 1971:161) e na primeira e terceira orações, terminando com os "brados de alegria [NVI]" (um significado de *yāgîl*).

Os três versículos finais do livro (Sf 3.18-20, novamente num padrão ABA) resumem as duas ênfases: a justificação de Javé (v. 18) e a restauração (v. 20) de seu povo, bem como o julgamento de seus opressores (v. 19). A conclusão de Sofonias é outra daquelas maravilhosas promessas ao remanescente justo, que proporcionava as condições para a era da Nova Aliança da graça e preparava para o *eskhaton*.[11]

### *Efésios 3.16-19*

Paulo nos deu duas orações intercessórias na sua carta aos Efésios: uma está em 1.17-19 e a outra em 3.16-19. Estudos recentes das orações intercessoras de Paulo demonstraram que elas são essenciais à mensagem da epístola, e em geral resumem seu objetivo principal. Este certamente é o caso dessas duas orações, pois elas incorporam termos-chave centrais à ideia básica da epístola. A oração do capítulo 3 encerra a seção doutrinal da epístola e prepara para a seção prática ou ética dos capítulos 4—6. Ela forma uma *inclusio* com a oração de 1.17-19, que por si só introduz a seção sobre a unidade da igreja (Ef 1.15—2.22). No contexto imediatamente anterior (Ef 3.1-13), Paulo usa sua própria comissão apostólica como um exemplo da centralidade da missão gentia na igreja. Realmente, a unidade do judeu e do gentio na igreja é parte do mistério revelado por Deus (v. 6) e um testemunho corajoso da sabedoria divina contra o reinado demoníaco (v. 10). Conforme Peter O'Brien afirma (1999:245): "essa sabedoria variada reflete de modo particular os modos ricamente diversos de Deus operar, o qual uniu uma comunidade multirracial, multicultural, como membros do corpo de Cristo".

A oração dos versículos 14-21 suplica a Deus para cimentar essa unidade, compartilhando a sua própria presença e poder com os santos efésios. Paulo inicia a oração de maneira não característica, com uma longa invocação ao Pai como aquele "de quem toda família nos céus e na terra recebe o nome" (v. 15). Isso enfatiza a autoridade de Deus sobre toda a sua criação. Como em Gênesis 2.19-20 (a nomeação dos animais por Adão), o ato de nomear implica domínio ou autoridade. Aqui, Deus é aquele que nomeia, assim a autoridade é absoluta: toda família terrena e divina deriva sua identidade de Deus. Deve-se ter especialmente em mente o conflito judeu-gentio dos capítulos 1—3. Uma vez que ambos os grupos foram "nomeados" por Deus, eles são

[11] O leitor notará a ausência de contextualização ou aplicação sobre tal discussão, mas esse é o assunto de um capítulo posterior. Meu propósito aqui é ilustrar como as técnicas exegéticas se unem no estudo de passagens individuais.

iguais perante ele. A oração aplica a relação entre Deus e o seu povo à situação em Éfeso. Três frases *hina* ("para que") dão o padrão organizacional para os versículos 16-19. Essas são as três súplicas introduzidas no versículo 14 ("dobro meus joelhos [i.e., 'oro'] ... para que ...").

*1. Oração por poder (Ef 3.16,17).* A base do primeiro pedido é "as riquezas da sua glória". Ambos os termos são ênfases importantes em Efésios, com *ploutos* ocorrendo cinco vezes.[12] Em cada exemplo (Ef 1.7,18; 2.7; 3.8,16), recorre-se à generosidade insondável de Deus quando ele compartilha dons e bênçãos com o seu povo. A ênfase está sempre na escatologia realizada: esses dons nos pertencem agora. O interessante é que o outro lugar onde aparece a expressão "riquezas da glória" é na oração de Efésios 1.17-19, em referência à futura "glória" que Deus compartilhará como a nossa "herança" (lit., "as riquezas da glória da sua herança nos santos", v. 18). Aqui a "glória" poderia ser entendida como "as riquezas da gloriosa herança dele" (NVI), porém, é mais provável que seja um hebraísmo: "rico como ele é em glória" (Barth 1974:368). Toda a ênfase está no caráter de Deus derramado sobre a sua igreja.

O "dom" que Paulo suplica ao Deus da glória é "poder". A palavra que Paulo escolhe é a palavra básica para poder ou força, *dynamis*. Embora ela possa algumas vezes se referir a "habilidade", "significado", "milagre", "fontes" ou um ser sobrenatural pessoal (BAGD), aqui ela expressa a ideia central básica quase certamente de "poder" ou "força." Em Efésios 1.19, Paulo a coloca ao lado de suas palavras irmãs *energeia* ("trabalho"), *kratos* ("força"), *ischys* ("poder") para descrever a onipotência de Deus disponível ao seu povo. Seria um erro enfatizar as diferenças entre os termos nesse contexto: Paulo coloca os sinônimos uns sobre os outros para descrever a força maravilhosa de Deus, pois a linguagem humana é inadequada para expressá-la corretamente. Uma compilação semelhante de termos em torno de *dynamis* ocorre no uso notável de superlativos na doxologia de Efésios 3.20-21: "Àquele que é poderoso [*dynamai*] para fazer bem todas as coisas, além do que pedimos ou pensamos, pelo poder [*dynamis*] que trabalha [*energeo*] em nós...". Ambas as passagens são aqui sintetizadas na oração de Paulo por "poder". No contexto, este "poder" divino agora é concedido ao crente. É um termo A-E, pois a ênfase é no "poder" qualitativo dado aos santos de forma que possam exercê-lo (o caráter de "evento") para obter "força" espiritual.

Essa atividade potencializadora tem dois propósitos ou resultados específicos (vistos no v. 16b e 17). Primeiro, o crente recebe poder "para ser fortalecido

---

[12] Somente Romanos apresenta a mesma quantidade, e nenhum outro livro o apresenta mais do que duas vezes.

[*krataithēnai*, um termo E; cf. o substantivo em Ef 1.19] pelo seu Espírito". Em Efésios 1.18,19, Paulo havia orado para que os efésios pudessem saber "a suprema grandeza do seu poder", obviamente uma referência ao conhecimento pela experiência e não meramente intelectual. Agora aquela oração feita anteriormente é repetida e esclarecida. O mesmo poder atuante na ressurreição e exaltação de Cristo (Ef 1.20,21) foi dado ao crente (cf. Ef 2.6,7, embora fundamentado em 1.20), e aqui tanto o meio (o lado ativo) quanto a esfera atuante (o lado passivo) é explicado. A primeira frase-núcleo (Ef 3.16) seria "possa o Espírito fortalecer" e a segunda "possa seu interior ser fortalecido".

Ao longo de seus escritos (Rm 8.1-27; 1Co 2.9-16; 12.1-26), Paulo enfatiza o Espírito como poder atuante por trás do crescimento e dos dons espirituais. A presença do Espírito esteve implícita nas passagens anteriores (cp. Ef 1.13,14 com v. 15-23) e aqui é explícita a força do Deus trino que está por trás das cenas de desenvolvimento espiritual.

A esfera na qual ele trabalha é a do "homem interior". Apenas Paulo usa o conceito (Rm 7.22; 2Co 4.16), e ele não pode ser compreendido sem uma comparação paradigmática (estudo conceitual, envolvendo o campo semântico) com outros termos paulinos como *nous* ou *dianoia* ("mente"), *kardia* ("coração") ou *kainos anthrōpos* ("novo homem"). Enquanto o uso de "homem interior" em Romanos 7.22 e 2Coríntios 4.16 claramente se sobrepõe aos dois primeiros, aqui o conceito também inclui o do "novo homem", que foi criado no crente como resultado da morte do "velho homem" (Ef 4.22-24; cf. Cl 3.9,10; 2Co 5.17). Existem ainda paralelos com a "transformação da mente" (*noos*, Ef 4.23; cf. Rm 12.2). "O coração" é mencionado explicitamente na frase seguinte (Ef 3.17). Em outras palavras, Paulo ora para que o poder de Deus possa ser derramado profusamente, de tal modo que transforme a compreensão de cada cristão de Éfeso por meio da atuação interna do Espírito Santo.

O segundo propósito do poder divino é a habitação de Cristo no coração. As duas ideias em Efésios 3.16,17 são interdependentes: nós recebemos força quando Cristo habita nosso coração. A organização das duas orações é notavelmente semelhante. O Espírito é equivalente à "fé" (ambos introduzidos por *dia*) e o "homem interior" ao "coração". O uso figurativo de "habitar" para a presença de Cristo no coração não ocorre em nenhuma outra passagem de Paulo (cf. Cl 1.19; 2.9 em que Cristo habita com "toda a plenitude de Deus"), ainda que tenha paralelo no tema "em Cristo", tão predominante nas Epístolas da Prisão. O meio pelo qual colocamos esta presença para atuar "em nosso coração" ou vida é a "fé". Fica claro tanto em Efésios 2.8 quanto nesta passagem que a "fé" é dom de Deus (aqui, do Espírito) e que apenas a "graça" divina (2.8) torna a fé possível. Consequentemente, essa confiança pessoal

em Deus ainda é a força dentro da qual podemos descobrir a presença capacitadora do Espírito e depender de sua força em nossa luta diária. Isso não ocorre de modo automático nem garante a vitória espiritual. (Se assim fosse, Paulo não precisaria solicitar que Deus desse poder aos efésios!) A fé é um mecanismo colocado dentro de nós, o meio pelo qual nosso "coração" pode saber da presença de quem o habita.

"Em amor" pode ser aplicado ao que vem em seguida ("arraigados e fundamentados em amor"), como ocorre de fato na maioria das versões modernas (KJV, NVI, ARA, A21); mas eu concordo com Robinson (1904:85,175) que a expressão fica melhor com o que vem antes: "que Cristo habite pela fé em vosso coração (...) em amor" (cf. Ef 1.4; 4.2,16). A "fé", portanto, é a dimensão vertical e o "amor", a dimensão horizontal, da presença habitante de Cristo. Quando os crentes aprendem a colocar em prática a obra capacitadora do Espírito por meio da fé, essa força aglutina todas as facções (no caso, o judeu e o gentio) num espírito de "amor". Há duas frases-núcleo neste conceito, primeira: "a fé supõe a presença habitante de Cristo"; segunda: "o amor é a esfera dentro da qual a presença de Cristo opera na igreja".

*2. Oração por entendimento (Ef 3.17-19).* "Arraigados e fundamentados" poderia ser ou um nominativo absoluto, detalhando o resultado da presença do Cristo que habita, ou um anacoluto que modifica o "vocês" da frase seguinte. A estranha colocação dos particípios antes da frase *hina* torna provável que esses particípios sejam uma transição da primeira para a segunda oração de súplica e, como tais, funcionem em ambos os modos. O resultado da presença de Cristo é uma forte base espiritual que torna possível crescer em entendimento espiritual. Os dois verbos combinam metáforas agrícolas ("arraigados") e de construção ("fundamentados"), e, por sinonímia, de função para enfatizar a forte base que Cristo proporciona à vida da pessoa. Aqui eles não são usados para agregar significado isolado ao contexto, mas funcionam de forma sinônima para enfatizar a importância de Cristo como a pedra fundamental do crescimento espiritual. O crente deve estar todo o tempo ciente da verdadeira base de conhecimento espiritual. Podemos passar horas imersos na busca acadêmica do conhecimento exegético e, no entanto, não conseguir verdadeiramente "saber", pois, nesse caso, o conhecimento está entronizado em nossa vida, no lugar de Cristo.

Desse modo, Paulo continua pedindo em sua oração, que os cristãos de Éfeso possam ter "força para agarrar" a verdade espiritual. Ambos os termos usados aqui conotam a profundidade do desejo de Paulo. O primeiro significa "ter força suficiente" para atingir um ideal. É um termo militar ou atlético usado muitas vezes em referência à força empregada para atingir uma meta. O segundo termo também é militar e frequentemente é usado no sentido de "colher" e "conquistar" um objetivo; aqui ele é metafórico e significa "compreender" ou "alcançar" uma verdade. Nesta passagem,

ambos os aspectos estão presentes; a oração é por "força" para alcançar as verdades de Cristo de forma ativa. Essa "força" não é alcançada pelo eu individual, mas é um ato coletivo atingido "com todos os santos". Não podemos assimilar o "mistério" (Ef 3.9) ou uma "sabedoria múltipla" (Ef 3.10) ou "riquezas insondáveis" (Ef 3.8) longe de nossos irmãos e irmãs em Cristo. Ao longo da epístola é enfatizada a importância da igreja como um todo no crescimento espiritual (Ef 1.12,15; 2.18; 4.3), e isso é ignorado, com muita frequência, na igreja hoje. De fato, Efésios tem sido chamada, com razão, de a epístola de "corpo e alma", pois o aspecto vertical da vida espiritual é inseparável da comunhão horizontal. Quando estudamos a Palavra, devemos dialogar continuamente com os nossos santos irmãos para lidar com suas implicações. Em um sentido muito verdadeiro, a hermenêutica exige isso, pois a comunidade de crentes (seja na igreja ou via estudos) desafia e às vezes corrige a nossa compreensão.

O objetivo do estudo comunitário é "a largura, o comprimento, a altura e a profundidade" do amor de Cristo. Literalmente, dúzias de interpretações desses substantivos foram propostas ao longo da história da igreja (cf. Barth 1974:395-397), desde uma delineação do mistério de Deus (Crisóstomo) até a extensão do amor de Cristo (Orígenes). O segundo é mais correto, se bem que em si mesma a ideia quádrupla é usada nos escritos de sabedoria judaicos para enfatizar a incompreensibilidade da sabedoria divina. Os quatro aspectos não são separados mas formam uma hendíadis (entendidos em conjunto) para indicar que jamais se podem perscrutar as verdadeiras profundidades do amor divino exemplificadas em Cristo. Paulo suplica a Deus que conceda força aos cristãos de Éfeso para iniciarem o processo, que duraria por toda vida, de mergulhar nas profundidades insondáveis (Barth: as "quatro dimensões") da verdade divina.

Eles não somente devem "captar" as profundezas das realidades divinas; mas também precisam de poder para "conhecer [o] amor de Cristo, que excede todo o entendimento". Novamente a ideia é conhecer o incognoscível. Assim como, na locução anterior, os mistérios de Deus são insondáveis (o primeiro objeto infinitivo de "ter poder"), aqui é o amor de Cristo que está além da compreensão (o segundo complemento infinitivo). Obviamente Paulo deseja que seus leitores entendam a impossibilidade humana de compreender as verdades espirituais, com exceção da presença habitante de Cristo e do Espírito. Num certo sentido, Paulo está pedindo o impossível; jamais podemos compreender as coisas do Espírito. No entanto, com Deus todas as coisas são possíveis, e Paulo está ciente de que a força divina está disponível para se atingir o inacessível. Na medida em que Deus infunde aos santos a sua força, os crentes começam a odisseia espiritual de, juntos, crescerem em conhecimento. O propósito desse conhecimento não é o aprendizado cognitivo (como a teologia), mas

empírico, para "conhecer o amor de Cristo". Em Efésios 3.17, Paulo ora pelo "amor" dos santos de Éfeso; aqui a base de um tal amor, o amor de Cristo, é o foco da oração. Os efésios não viviam em união porque as profundidades do amor divino não haviam sido percebidas pelos santos. Faltava-lhes a potência espiritual para "captar" ou "apreender" essa compreensão. *Amor* aqui é um termo E, enfatizando o ato de amar; o genitivo "de Cristo" provavelmente não é objetivo, "nosso amor de Cristo", mas subjetivo, "o amor dele por nós". À medida que começamos a compreender as profundidades do seu amor, esse fato começa a transformar nosso amor uns pelos outros.

*3. Oração pela plenitude (Ef 3.19).* Paulo atinge o auge de sua oração resumindo as súplicas anteriores na sua petição para que os efésios possam experimentar "toda a plenitude de Deus". O uso dos cognatos "preenchidos até a plenitude" (um pleonasmo) amplia o conceito de plenitude divina já enfatizado em Efésios 1.23, a igreja como "o seu corpo, a plenitude daquele que preenche tudo em todas as coisas". O significado de *plērōma* ("plenitude") é fortemente debatido. A palavra pode ter um sentido ativo ("aquela que preenche", "contém", "a terra e tudo nela"), sentiudo passivo ("aquela que é preenchida ou completada," como em Rm 15.29: "a plenitude da bênção de Cristo") ou um sentido estativo ("o estado de estar cheio," como em Gl 4.4, "plenitude dos tempos"). Pode ainda ser usado num sentido de cumprimento (Rm 13.10, "o amor é o cumprimento da lei"). Em círculos gnósticos o termo era usado para o número total de manifestações que emanam de Deus e também para a força espiritual que une Deus e humanidade. Embora alguns vejam ideias gnósticas em Efésios (em especial, com base no uso em Cl 1.19; 2.9; Ef 4.13), eu argumentaria que há uma conexão mais estreita com as ideias do AT e da sabedoria onde ele trata do *Shekinah* ou Espírito de Deus que preenche (como Pv 15.4 LXX; Sabedoria 1.7; Sl 72.19).

Em Efésios 1.23, a igreja é preenchida (significado passivo do substantivo) pelo Deus que "preenche" (sentido ativo do verbo) todas as coisas completamente (significado idiomático de "tudo em todas as coisas"). No contexto da oração, o significado em Efésios 3.19 é semelhante. A igreja é "cheia" com a "plenitude" de Deus. Com a preposição *eis*, a "plenitude de Deus" é o objetivo perfeito para o qual nos esforçamos, e no qual cada crente se torna um indivíduo semelhante a Cristo (cf. Ef 4.13, "à medida da estatura da plenitude de Cristo"), totalmente preenchido pela presença de Deus, de forma que somente Deus é visto na pessoa. A "plenitude" divina é aquela perfeição, aquela experiência da totalidade de Deus para a qual a igreja se esforça. Ela é ao mesmo tempo individual (conforme cada santo se aperfeiçoe nela) e coletiva (a igreja, no conjunto, se aperfeiçoa nela). O propósito para o qual nos esforçamos

nada mais é do que o cumprimento de tudo aquilo que Deus reservou para o seu povo; e para atingir esse propósito a igreja deve se abrir à presença completa da Divindade.

## CONCLUSÃO

Conforme ocorre com a análise gramatical e semântica, a pesquisa sintática deve se dar em vários níveis. O investigador que produz uma grande monografia ou um comentário sobre um texto bíblico levará um longo período de tempo trabalhando com materiais básicos e mapeando o desenvolvimento sintático das ideias. Cada unidade da estrutura de superfície deverá ser analisada em detalhe, localizando os temas ao longo de todas as passagens paralelas existentes e observando a estrutura profunda subjacente, bem como o seu efeito em toda a mensagem da estrutura de superfície. O resultado será uma espiral contínua ascendente na direção do significado pretendido do texto, em termos das partes e do todo. As unidades separadas somente podem ser compreendidas do ponto de vista do contexto imediato, pois as possíveis interpretações de uma unidade como "guerreiro que liberta" / "herói que ajuda" (Sf 3.17) serão limitadas apenas com base na semotaxe, a influência das ideias adjacentes. Desse modo, há uma espiral contínua quando o intérprete efetua um movimento circular das partes para o todo e de volta para as partes; então, numa espiral ascendente, para a interpretação mais provável — não somente da imagem do "guerreiro", mas da unidade de toda a mensagem em Sofonias 3.14-17.

O pastor não tem o tempo necessário, ilimitado, para tal pesquisa detalhada. O estudioso pode levar anos, se necessário, para preparar um comentário. A média de um estudo erudito leva cerca de três anos de pesquisa sólida para um único projeto. Ernest Best, ex-professor na Universidade de Glasgow, teve a oportunidade de muitos anos atrás fazer o *New International Critical Commentary* [Novo Comentário Crítico Internacional] sobre Efésios e Marcos, mas declinou, dizendo que ele não viveria tempo o bastante para fazer ambos. Os pastores não têm todo esse tempo para fazer uma monografia sobre o sacrifício de Isaque em Gênesis 22 ou o hino em Filipenses 2.6-11. Eles pregam essas passagens em um ou dois domingos com um tempo de aproximadamente sete a dez horas de preparação (se eles pregam ou lecionam de duas a três vezes por semana). É claro que há exceções. Alguns que são pastores em grandes congregações têm uma equipe para cuidar da obra diária da igreja e podem dedicar até trinta a quarenta horas por semana ao estudo. Mas, a maioria desses pastores opta por passar grande parte desse tempo em ajustes em vez de pesquisa, isto é, no aspecto homilético em vez de exegético. O sermão é muito mais complexo do que o comentário, pois ele deve misturar exegese com contextualização (ver cap. 18). Uma abordagem pragmática à hermenêutica deve reconhecer esse

problema prático e buscar soluções. Uma solução é a decisão de alguns (Donald Grey Barnhouse, Martin Lloyd-Jones, James Montgomery Boice) de passar muitos anos pregando sobre segmentos menores das Escrituras, como Romanos (Barnhouse), o Sermão da Montanha (Lloyd-Jones) ou João (Boice). Devo admitir que essa não seria minha escolha pessoal, porque eu preferiria conduzir mais a minha congregação pelas Escrituras. De qualquer modo, prefiro isso à teoria geralmente aceita, por outro lado, de que nunca se deveria pregar uma série mais longa do que seis a oito semanas. A maioria das congregações apreciaria uma série de um ano ou mais sobre um livro extenso como Gênesis ou Mateus.

Não obstante, o pastor tem que trabalhar em um nível exegético "mais baixo" do que o estudioso. O que não significa que a nossa discussão neste capítulo não se aplica ao pastorado, pois há dois modos como o material poderá ser útil. O pastor que for familiarizado com as técnicas pode utilizar as ferramentas secundárias com mais perícia (comentários, livros sobre o contexto, léxicos e assim por diante), notando quando o comentarista fez a lição de casa ou apenas tomou uma decisão sem base. E, da mesma forma, nas partes fundamentais do texto, quando o estudo de uma palavra-chave ou uma unidade sintática exigir um estudo mais detalhado, o pastor poderá dedicar tempo a uma investigação mais intensa, usando algumas das técnicas sintáticas elucidadas neste capítulo (e livros como *TDNT*, *NIDNTT*, enciclopédias). Por exemplo, as figuras de linguagem fundamentais oferecem instigantes ilustrações e perpassam a homilética. As recompensas potenciais para o sermão em tais exemplos justificam um estudo mais profundo, pois as metáforas bíblicas são, por princípio, ilustrações de sermão e economizarão grande tempo na busca de bons exemplos.

Aqueles que fazem o estudo devocional de uma passagem provavelmente vão dedicar mais tempo ao lado indutivo, trabalhando através do texto em si. No entanto, há vários níveis de estudo devocional, e eu recomendo que todos sejam utilizados de forma periódica a fim de que seja mantida a variedade e a atualização. Às vezes, leremos grandes blocos das Escrituras do começo ao fim para obtermos o sentido do todo, como nos programas "leia a Bíblia do começo ao fim em um ano". Outras vezes, poderemos ler um parágrafo (ou capítulo) de cada vez, de forma mais cuidadosa, seguindo os métodos indutivos de estudo da Bíblia. Ou poderemos ler um livro devocional ou usar um guia devocional (como o *Daily Bread* [Pão Diário]). Nesse caso, ainda devemos ter em mente os procedimentos exegéticos básicos, fazendo o máximo possível para que as passagens não sejam mal-interpretadas ou manipuladas. Por fim (e devo admitir que este é o meu método favorito), poderemos estudar todo o texto com um ou dois comentários, mas tendo um propósito devocional em mente

(o que o texto me diz?).[13] O problema com muitos comentários devocionais é que às vezes eles são irresponsáveis com o texto; por isso, precisamos de regras hermenêuticas para nos ajudar a perceber quando são dignos de serem considerados.[14] Sobre este último tipo de experiência devocional, recomendo tomar notas (para referência futura) em três colunas: uma para o texto, uma segunda para os *insights* que nos vão surgindo (à medida que interagimos com o texto e comentário) e uma terceira, para os pensamentos de oração que emergem do estudo. Isso pode, também, guiar o nosso tempo de oração.

## DIGRESSÃO SOBRE A GRAMÁTICA TRANSFORMACIONAL

Embora a gramática transformacional seja análoga ao estruturalismo, as suas teorias e técnicas foram desenvolvidas por Noam Chomsky, particularmente em suas obras *Estruturas sintáticas* (1957) e *Aspectos da teoria da sintaxe* (1965). O conceito básico da sintaxe transformacional faz parte de uma teoria mais ampla que Chomsky desenvolveu a partir da percepção da surpreendente habilidade das crianças para integrar regras sintáticas em seus padrões de fala. Chomsky chamou a sua abrangente teoria da estrutura da linguagem de "gramática gerativa". John Lyons chama tal movimento de "revolução chomskyana", afirmando que é "a teoria mais influente da sintaxe já desenvolvida em qualquer época da linguística, antiga ou atual" (1981:108). Certamente isso pode ser chamado de um exagero, especialmente pelos seguidores de Saussure. Porém as ideias de Chomsky tiveram sem dúvida um efeito profundo sobre todos os teóricos linguísticos nos últimos quarenta anos.

É importante perceber, de imediato, que Chomsky é um racionalista (que acredita que o conhecimento é derivado da razão) e não um empirista (que acredita que o conhecimento é derivado dos sentidos). Como outros racionalistas (a exemplo de Descartes ou Leibniz), Chomsky acredita que a mente não é uma "tábula rasa", mas antes que tem uma habilidade *inata* para aprender. A importância disso para a gramática gerativa pode ser mais bem exemplificada no colóquio de 1975, no qual Jean Piaget e Chomsky debateram as diferenças entre as visões desenvolvimentistas de

---

[13] Nos últimos anos tenho lido Salmos usando o comentário de Peter Craigie (Word), e Eclesiastes usando o comentário de Tremper Longman (NICOT), e tenho aproveitado enormemente ambos. Na verdade, editei a série *New Testament Commentary* [Comentário do Novo Testamento] para a editora InterVarsity que acrescenta a contextualização à exposição do texto (ver também a série Application Commentary [Comentário da Aplicação] com base na NIV).

[14] Alguns podem estar se perguntando por que devemos nos preocupar com a exatidão exegética numa experiência devocional. Porém, como os cap. 17-18 mostrarão, a contextualização no sermão (ou experiência devocional) precisa ser baseada na mensagem de Deus, e não em nossa própria. A falta de preocupação com a mensagem divinamente inspirada tem desviado muitos cristãos. Além disso, estudar profundamente é como explorar uma mina de ouro. Há tesouros sob o texto só esperando para serem descobertos!

aprendizado de Piaget e a teoria de Chomsky de que a criança já nasce com a mente pré-programada (cf. Piattelli-Palmarini 1980). À medida que se desenvolveu o debate entre os que podem, talvez, ser chamados de os dois sistemas de aprendizagem cognitiva mais influentes hoje em dia, a discussão se voltou cada vez mais à questão do desenvolvimento da criança. Chomsky argumentou que uma criança aprende com base em categorias linguísticas geneticamente adquiridas, as quais lhe permitem aprender de forma abstrata apesar de oportunidades de aprendizagem muito inadequadas. Em relação ao debate se é a genética ou o ambiente que forma a aprendizagem e personalidade humanas, Chomsky claramente toma o partido da primeira.

Com base na perspectiva do conhecimento inato, Chomsky desenvolveu sua teoria fundamental relativa à língua como competência e performance. A competência se refere ao conjunto de categorias linguísticas na mente que torna possível a série infinita de enunciados linguísticos que constituem a fala corrente. Em outras palavras, a gramática gerativa se refere a um sistema de regras gramaticais que geram a fala e que, de acordo com Chomsky, é baseada na capacidade genética para o aprendizado da língua. Uma criança aprende a falar com frases complexas muito rapidamente, e Chomsky acredita que isso não pode ser apenas produto do ambiente, mas depende de uma capacidade interna de aquisição da linguagem, inerente à própria mente. Por outro lado, a performance se refere aos padrões de fala conforme ocorrem no momento em que se enuncia. Estes, naturalmente, são influenciados pelo ambiente linguístico, pelas idiossincrasias culturais e hábitos linguísticos que cercam o indivíduo. Uma criança, desse modo, já traria um aparato mental de regras gramaticais (competência): são leis universais comuns a todos os seres humanos. A criança individual preencheria tais categorias com os padrões de fala vigentes na cultura em que ela cresce (performance).

Em outras palavras, todo ser humano tem a capacidade de compreender a relação entre sujeito, verbo e objeto, mas o modo como esses são apresentados nas línguas individuais vai diferir de grupo para grupo. A competência é a mesma para todos, mas a performance, a gramática de superfície vigente numa determinada língua, diferirá notadamente de cultura para cultura. A competência sintática é universal e inata, mas a performance é infinitamente variada e arbitrária.

De qualquer modo, a arbitrariedade infinita dos enunciados sintáticos individuais ainda é, para Chomsky, uma atividade governada por regra. Aqui estamos no próprio cerne da gramática gerativa. Mais uma vez, Chomsky extrai suas evidências dos padrões de fala das crianças. Ele pergunta como é possível que os enunciados sintaticamente corretos das crianças pequenas possam ser adquiridos apenas pela imitação da fala do adulto. Ao contrário disso, Chomsky argumenta que uma habili-

dade inerente deve conduzir os padrões de competência. O uso criativo da linguagem pelas crianças não pode ser apenas o produto de estímulos ambientais, sendo essa criatividade na verdade controlada por leis sintáticas subjacentes que fazem parte da capacidade mental da criança.

A gramática gerativa procura determinar as leis linguísticas universais que regem a aquisição da linguagem. Chomsky deseja analisar desde a sintaxe da linguagem individual até as regras universais que regem toda a fala e são comuns a todos os sistemas linguísticos.

Na realidade, Chomsky observa vários níveis de gramática. Não é meu propósito entrar em detalhe nesse ponto, mas é importante compreender o que Chomsky está dizendo exatamente. Ele acredita que cada nível tem mais influência do que o anterior em termos da geração dos enunciados de superfície. Por exemplo, ele argumenta que a gramática de estado finito leva à gramática de estrutura frasal e então, finalmente, a uma gramática transformacional. A gramática de estado finito lida com as estruturas de superfície específicas que operam em algumas línguas, mas não em todas. A gramática de estrutura frasal trata das matrizes ou leis subjacentes que regem um grupo de línguas. A gramática transformacional, por outro lado, trata das leis universais que sustentam toda a performance linguística. Logo, a gramática transformacional é a meta final da gramática gerativa, pois ela lida com a estrutura profunda que determina o enunciado individual.

A obra *Regras e Representações* (1980), de Chomsky, refina muitas regras geradoras, mas demonstra claramente que os pressupostos subjacentes já discutidos não se alteraram muito nos últimos anos. Os primeiros três capítulos tratam sucessivamente da mente, as capacidades de aprender e o conhecimento inato da gramática. Isso leva à sua discussão atualizada da gramática transformacional. Ali, ele argumenta que dois tipos distintos de regras estão em operação: as regras básicas que determinam as representações abstratas da estrutura de superfície, e as regras transformacionais que determinam o arranjo básico dessas estruturas.

As transformações convertem as estruturas profundas (P-) em estruturas de superfície (S-) por meio das regras gerativas. Esse ponto é importante para entender que Chomsky não está afirmando que a estrutura profunda contém o verdadeiro significado e que a estrutura de superfície é irrelevante (como muitos estruturalistas afirmam). Antes, ele está dizendo que a estrutura profunda gera a estrutura de superfície e, portanto, contém o significado básico.

De fato, Chomsky argumenta, nessa obra, que a estrutura de superfície — mais do que a estrutura profunda — é pertinente para a interpretação semântica, porque é a estrutura de superfície que determina as relações sintáticas que produzem significado.

Ele exemplifica isso comparando duas frases: "eu não me diverti na França ou na Inglaterra" (o que significa em nenhum dos dois lugares) e "Na França ou na Inglaterra, eu não me diverti" (que conota a ideia "eu não me lembro em qual dos dois lugares"). A estrutura profunda das duas frases é a mesma, mas a estrutura de superfície na verdade produz dois significados distintos. Chomsky explica: "As propriedades de estrutura de superfície (...) determinam a interação de negação e disjunção" (1980:156). Em resumo, a estrutura profunda incorpora as regras que transformam o significado nas representações da estrutura de superfície (p. 175-199).

A gramática gerativa tem repercussões importantes para a pesquisa bíblica (conforme vimos em "Transformações bíblicas" p. 141-142). É importante perceber que Chomsky trata principalmente do nível linguístico. Na verdade, a sua teoria básica lida muito mais com a sintaxe do que com a semântica, sendo muito promissora para interpretação sintática.[15] No entanto, algumas precauções devem ser tomadas.

Primeiro, não está muito claro até que ponto a teoria subjacente da gramática universal é válida. Eu já apontei no capítulo três (p. 104-108) que as teorias de significado semântico universal são inválidas. Até que ponto isso também é pertinente para a sintaxe tem sido ponto de forte debate. Anthony Thiselton mostra as semelhanças entre a gramática universal e as noções de Ludwig Wittgenstein sobre as proposições elementares no seu *Tractatus*, obra que ele mais tarde rejeitou em favor da teoria dos jogos de linguagem (1978:98). Certamente se poderia argumentar que as teorias de Chomsky combinam com a teoria dos jogos de linguagem. Porém, não é tão claro que a noção de uma gramática universal possa evitar esse tipo de crítica. Lyons demonstra que as regras transformacionais propostas em meados dos anos cinquenta foram modificadas progressivamente e restringidas nas décadas que se seguiram; ele afirma que "o futuro da gramática transformacional como tal (embora não o da gramática gerativa) é atualmente duvidoso" (1981:128). Dito de outro modo, embora possamos descobrir a sintaxe estrutural profunda subjacente a uma estrutura de superfície, não está claro que isso possa oferecer um significado universal que, de maneira automática, entrecruza sistemas de linguagem. Devemos ser extremamente cautelosos sobre tais generalizações.

Segundo, conforme afirma Thiselton, há um perigo real em sobrepor o elemento cognitivo às estruturas profundas emotivas, culturais ou religiosas, as quais também são subjacentes a um enunciado de superfície (1978:98). Na verdade, a estrutura

---

[15] Adicionalmente às obras de Chomsky já mencionadas, podemos encontrar excelentes sínteses de seu pensamento em Lyons (1968:247-269; 1981:124-129, 228-235, 242-247) e Arens (1975:500-510). O último vai além de Chomsky para descrever a escola que ele iniciou, e oferece uma valiosa integração dos componentes sintáticos e semânticos.

profunda, adequadamente considerada, com certeza vai além das categorias que Chomsky elucidou. O estudo bíblico exige um reconhecimento de muitas áreas de realidades não-linguísticas por trás dos enunciados efetivos de uma passagem.

Terceiro, Piaget certamente está correto ao declarar que Chomsky negligencia o fator importante do desenvolvimento empírico por parte da criança. Conforme Gardner depois dá a entender, de certo modo, Chomsky e Piaget não entenderam um ao outro, uma vez que ambos tratavam de aspectos diferentes da questão mais ampla do aprendizado (Piatelli-Palmarini 1980:xxx-xxxiv). De fato, a ênfase de Chomsky sobre a inteligência inata deve ser equilibrada pela ênfase de Piaget sobre os reais estágios de aprendizado. Para o processo de interpretação de um texto, isso significa que não podemos negligenciar nenhum dos fatores que levam da estrutura profunda à estrutura de superfície. Assim, a gramática gerativa oferece uma matriz para aprofundar nossa compreensão dos enunciados bíblicos, mas ela jamais deve ser um fim em si mesma. A pesquisa sintática deve reconhecer que é apenas uma parte de um todo maior, e que apenas considerando cada aspecto do significado num enunciado, é que vamos descobrir a sua relevância em nossa época.

## DIGRESSÃO SOBRE A CRÍTICA RETÓRICA

No capítulo 1 fizemos uma introdução à retórica em termos de estilo, e de fato essa tem sido a abordagem geral à retórica desde que Agostinho trouxe pela primeira vez para este campo os estudos bíblicos, no livro IV de sua *Doutrina cristã*. (Agostinho tinha sido professor de retórica antes de sua conversão e aplicou esse conhecimento a uma análise de padrões retóricos ou estilísticos nas Escrituras.) No entanto, ao longo dos séculos houve apenas algumas obras publicadas sobre a retórica bíblica, e essas eram sobretudo estudos de figuras de linguagem ou tropos (e.g., Venerável Beda, Bullinger, Norden) e capítulos nas principais gramáticas (e.g., Blass-DeBrunner-Funk, Turner, Moule). A crítica retórica como disciplina individual apenas se desenvolveu de fato após 1968, com o discurso oficial de James Muilenberg, "Form Criticism and Beyond" [Crítica da forma e mais] (1969) na Sociedade de Literatura Bíblica. Nele Muilenberg desafiou os estudiosos a ultrapassar a crítica da forma observando as dimensões estéticas de estilo literário e padrões estruturais. Ele rotulou isso de "crítica retórica", e seu discurso levou a uma avalanche de artigos e livros que exploram essa disciplina, principalmente nos estudos do AT (o foco das observações de Muilenberg). A contrapartida do NT se desenvolveu mais sob a influência do *Early Christian Rhetoric* [Retórica cristã primitiva] (1964), de Amos Wilder. Ambos os movimentos se concentraram nas dimensões estilísticas e poéticas dos textos.

No entanto, há um outro aspecto da análise retórica, a retórica como o estudo da persuasão ou dos meios de argumentação. Essa havia sido a função primária nos estudos literários desde o tempo de Aristóteles, sendo agora o objetivo desta digressão. A retórica se desenvolveu na Grécia antiga no século V, quando Córax de Siracusa produziu um tratado chamado *A arte retórica* para ajudar os donos de propriedade envolvidos em disputas legais sobre terras.[16] Quando seu discípulo Tísias apresentou a disciplina na Grécia continental, surgiu uma classe de mestres retóricos chamados "sofistas". Eram mestres itinerantes, profissionais que ofendiam os gregos por cobrar pelos seus serviços. O próprio Platão (427-347 a.C.) se opunha aos sofistas por enfatizarem a técnica acima da arte, e a fala persuasiva acima da verdade. Seu discípulo Aristóteles (384-322 a.C.), porém, não rejeitou a disciplina da retórica. Ao contrário, ele a fundamentou na filosofia e na lógica, produzindo a sua obra-prima, a *Retórica*.

Para Aristóteles, a retórica era principalmente a arte da persuasão, e ele procurou uni-la com o raciocínio filosófico, classificando a retórica segundo suas várias facetas. Ele apontou três tipos de discurso — judicial (legal), deliberativo (debates políticos ou religiosos) e epidêitico (louvor ou censura)[17] — e desenvolveu oito metas ou valores para o discurso adequado — aquele que é correto, legal, vantajoso, honrado, agradável, fácil, possível e necessário. Aristóteles e os manuais clássicos (e.g., *De inventione*, de Cícero) também desenvolveram os cinco "cânones" ou leis de persuasão retórica: *invenção*, delineando o tópico e desenvolvendo a argumentação; *arranjo*, organizando o material em um esquema e determinando a melhor sequência para a argumentação; *estilo*, selecionando as palavras e figuras de linguagem adequadas para se chegar à clareza e intensificar o argumento; *memória*, buscando uma apresentação natural e forte; e *elocução*, acrescentando inflexão vocal, gestos e características faciais.

Por fim, para Aristóteles, o conceito de "juízo" (*krisis*) é predominante. A retórica neste sentido se concentra no desenvolvimento de "provas" ou argumentos que sejam convincentes o bastante para persuadir. Ele encontrou três tipos de provas: *ethos*, a autoridade ou a credibilidade que um orador ou escritor desenvolve na obra; *pathos*, as emoções lançadas no público por meio da fala; e *logos*, os argumentos lógicos produzidos em defesa da tese. Em cada uma dessas áreas, Aristóteles estabe-

[16] Para excelentes discussões sobre a retórica na antiguidade grega, cf. Golden, Berquist e Coleman 1983:35-92; Foss, Foss e Trapp 1985:1-10; e Mack 1990:25-48.

[17] Mack (1990:34-355) observa que os gregos desenvolveram dois subtipos para cada categoria principal. A retórica judicial dizia respeito ou à acusação ou à defesa, o deliberativo consistia em persuasão ou refutação, e o epidêitico dizia respeito ao louvor ou censura. Todos os seis tipos são encontrados no NT, muitas vezes vários deles se concentram numa questão simultaneamente. O estudo retórico mais recente é focado na localização de padrões numa determinada passagem.

leceu a forma para o estudo retórico posterior (ver também a breve pesquisa histórica em Black, 1995:257-258).

É difícil saber se a maioria (ou algum) dos autores do NT possuía ou não conhecimentos de retórica antiga. Conforme George Kennedy demonstra (1984:8-10), a retórica era geralmente uma parte da educação helenística no "nível do que é a educação escolar secundária nos dias de hoje e foi, na realidade, tópico exclusivo do ensino secundário" (p. 9). Muitos retóricos antigos vinham da Palestina, como Teodoro de Gadara (mestre do imperador Tibério), ou eram de ascendência judaica, como o judeu siciliano Caecilius ou Hermógenes de Tarso. Independentemente de, no caso de Jesus, Paulo e Lucas, ter havido ou não uma educação formal em retórica, suas obras certamente demonstram um bom conhecimento de técnica retórica, sendo por isso justificada uma abordagem retórica para os padrões de persuasão nas obras do NT.[18] Melick (1994:441) aponta três pressupostos levantados por essa abordagem: (1) os autores empregaram essas técnicas de forma consciente, significando que muitos deles tinham experiência em tal técnica; (2) os escritos do NT eram basicamente formais, utilizando os estilos helenísticos clássicos; (3) os leitores originais se sentiam confortáveis com esses aspectos e os compreendiam.

### *1. Padrões retóricos clássicos*

Será útil estabelecer os padrões antigos de argumentação retórica (discutidos em Cícero e Quintiliano), pois esses formam um domínio com o qual se podem comparar os padrões dos escritos do NT. Este é, de fato, o método empregado por obras como o estudo de Gálatas por Hans Dieter Betz, ou o estudo de Judas e 2Pedro por Duane Watson.[19] Tem-se debatido (cf. *Institutio Oratoria* 3.9.1-5, de Quintiliano), com relação às partes de um discurso apropriado, se essas correspondiam a quatro (método apresentado em Mack) ou seis (método apresentado em Kennedy). O próprio esquema se originou na retórica judicial, mas foi empregado também em outros tipos. Vou aqui fornecer a lista mais completa e deixar a discussão para outros, pois todas as seis partes são úteis para o estudo do NT.

1. O *exordium* é a introdução que estabelece uma aproximação entre o orador e público e cria interesse e benevolência para com o assunto.

---

[18] Nesse sentido, a aplicação da crítica retórica a uma determinada perspectiva do AT torna-se uma abordagem demasiado difícil, devido ao fato de que o período determinado é muito mais longo, e também por causa da consequente multiplicidade de influências culturais. Porém, um artigo de David Howard, "Is Biblical 'Rhetorical Criticism' Really Rhetorical Criticism?" [A "crítica retórica" bíblica é realmente crítica retórica?] (1994:87-104), argumenta de um modo convincente em favor da mudança de chave, do estilo para a persuasão, igualmente no estudo retórico do AT.

[19] O que se segue foi discutido em Kennedy (1984:23-25); Watson (1988:20-21); e Mack (1990:41-48).

2. A *narratio* declara a proposição que está em discussão e oferece informações de fundo, além de uma razão ou argumento para a questão a ser tratada. Não raro, para garantir o efeito, a proposição se apresenta em linguagem figurativa e a razão a recapitularia em linguagem direta.

3. A *partitio* (em geral fazia parte da *narratio*) é a enumeração dos pontos particulares a serem levantados, muitas vezes na forma dos argumentos do oponente, bem como da própria pessoa.

4. A *probatio* ou *confirmatio* é a apresentação dos argumentos lógicos para o caso. O orador ordena a evidência em favor da proposição, mencionando autoridades e citando comparações que ressalta o caso em discussão. As provas tomam duas formas: uma analogia ou comparação com alguma coisa que o público considera favorável e um exemplo que demonstra o valor da posição do orador.

5. A *refutatio* (em geral fazia parte da *probatio*) busca contestar visões opostas, normalmente por meios semelhantes aos da *probatio*. Em uma fala judicial isso implicaria na refutação de um oponente. No discurso declarativo seria uma apresentação retórica da perspectiva oposta, a fim de reforçar o argumento. Às vezes, tal estratégia pode incluir uma digressão (frequentemente vista em Paulo) capaz de fornecer uma informação adicional.

6. A *peroratio* ou *conclusio* é a conclusão que resume os pontos principais e apela tanto à razão quanto às emoções em nome da tese.

É evidente que se trata apenas de um esquema básico, e seus praticantes eram encorajados a serem criativos no arranjo e composição do discurso ou tratado real. A tarefa para o crítico retórico é estudar um texto antigo (e.g., um discurso específico de Jesus ou uma epístola) e traçar o argumento desenvolvido para determinar os padrões de persuasão. Este é um valioso adendo à tarefa exegética, pois permite ao estudioso observar com mais precisão o tipo formal da passagem que está sendo analisada.

No Sermão da Montanha, por exemplo, as Bem-aventuranças (Mt 5.1-13) são o *encomium* [encômio/louvor] e estabelecem os parâmetros éticos para o discurso, bem como atrai a atenção do público para o tema.[20] A *narratio* começa com a proposição em Mateus 5.17-20, a qual estabelece a relação tanto de Jesus (cumpre a lei) quanto de seus ouvintes (a justiça deles deve superar a dos escribas e fariseus) para com a lei. As razões são enunciadas, então, nas antíteses de Mateus 5.21-48, que demonstram a visão do próprio Jesus a respeito de nossa relação com a lei. A *partitio* é Mateus 6.1-18, que aplica a tese (note a presença de *dikaiosynē* em Mt 5.20; 6.1) e se refere às

[20] Nesta seção, interajo com a discussão de Kennedy sobre o Sermão da Montanha como um discurso deliberativo (1984:39-72), bem como com o esquema de Mack (1990:82-85).

três práticas específicas de caridade, oração e jejum. Elas são mais do que exemplos: referem-se à falsa "piedade"/"justiça" de muitos dos ouvintes de Jesus.[21] O "Pai nosso" (v. 9-15) é a peça-chave desta seção e possui grande força retórica; criando um primeiro ponto culminante para o sermão.

A *probatio* está em Mateus 6.19—7.20 e forma uma série de mandamentos que focalizam assuntos específicos (posses materiais, ansiedade, julgamento de outros, dar o que é santo a quem não merece, pedir e receber, a porta estreita e a porta larga, os falsos profetas).[22] Aqui Jesus usa analogias e exemplos que ancoram o tema da ética radical exigida dos seguidores de Jesus.[23] A *conclusio* é Mateus 7.21-27, com os v. 21-23 recapitulando o tema de um modo novo (baseando "entrar no reino" em "fazer a vontade do Pai") e v. 24-27 exigindo uma ação imediata dos ouvintes ("ouvir" deve conduzir a "fazer"). O que formava as duas partes (recapitulação e a apelo às emoções) de uma boa conclusão. Reitero que semelhante análise não significa que Jesus e Mateus possuíssem conhecimento profundo da retórica helenística, mas sim que eles estavam usando um padrão encontrado ao longo do mundo mediterrâneo daquela época.

É claro que todas essas análises são simples deduções, as quais raramente satisfazem a todos. Porém, à medida que cada uma delas estuda o padrão de argumentação, o significado do todo, bem como das partes, ficará mais claro. Os diversos estudos do padrão retórico em Gálatas podem demonstrar como a discordância nesse aspecto é bastante ampla. Betz em seu comentário (1979) argumenta que Gálatas é uma carta judicial ou apologética que se concentra na justificação pela fé em vez da justificação pelas obras da lei. Kennedy (1984:144-152), por outro lado, acredita tratar-se de uma obra deliberativa que apela aos gálatas para perseverarem na fé cristã em vez de voltarem para o judaísmo. Mack (1990:66-73) afirma que ambos os argumentos são muito limitados e acredita que Gálatas é uma epístola complexa

[21] Kennedy (1984:55,57) considera que essa é a segunda parte da "prova" da proposição, com Mt 5.21-48 constituindo a primeira parte. De acordo com ele, Mt 5.21-48 é caracterizado por *ethos* e *pathos* (apelo emocional), enquanto a segunda parte (Mt 6.1-18) é uma série de entimemas com o apoio de um argumento. Um esquema semelhante (porém mais provável) é o de Mack. Ele encontra duas teses em Mt 5.17-20, com Mt 5.21-48 fornecendo exemplos ao primeiro (Jesus cumprindo a lei) e Mt 6.1-18 como exemplo para o segundo (exigindo uma devoção mais perfeita). Porém, Mt 6.1-18 é mais central a todo o sermão do que esse, e acredito que é melhor considerá-lo como a *partitio*.

[22] Dentro desta seção, Mt 6.19-24 expressa a tese principal (buscar os tesouros no céu); Mt 6.25—7.6 oferece uma série de proibições (não se preocupar, não julguar, não compartilhar a verdade com aqueles que não a merecem); Mt 7.7-14, duas injunções (sobre a oração e sobre entrar pela porta estreita); e 7.15-23, duas advertências (contra os falsos profetas e sobre tentar entrar no céu de forma indigna).

[23] A refutatio aqui não é uma seção separada, mas é encontrada praticamente em cada parágrafo de 5.21-7.27.

demais para ser classificada em qualquer categoria retórica. Em vez disso, quatro assuntos são forjados em conjunto numa carta apaixonada e poderosa: refutar o "outro evangelho"; mostrar que bastava o seu simples evangelho, sem circuncisão e coisas semelhantes; estabelecer suas credenciais; e apela aos gálatas para não entregarem a sua fé ou unidade. A tese de Mack é certamente mais próxima da verdade e demonstra como um estudo cuidadosamente retórico deve proceder. Como é possível adivinhar, os respectivos esquemas dos três estudiosos também diferem de forma notável. Isso demonstra um fato importante: a crítica retórica não é mais precisa do que qualquer outra ferramenta hermenêutica. Ela ainda depende das decisões subjetivas do intérprete. De qualquer modo, quando feita em conjunto com as outras ferramentas exegéticas, ela ajudará a aprofundar o entendimento das forças que estão em ação numa determinada passagem (micronível) ou livro (macronível).

## *2. Um método para a crítica retórica*

Em qualquer método, o objetivo é minimizar os perigos e maximizar o potencial da ferramenta crítica. Os perigos devem ser reconhecidos — subjetivismo (impor as próprias teorias na interpretação do texto); a aplicação da ferramenta errada (e.g., impor os padrões gregos à retórica judaica, como parece ter sido feito no Sermão da Montanha, acima mencionado); reducionismo (simplificar um padrão complexo, como Kennedy fez com Gálatas); delírios de grandeza (pensar que sabemos mais sobre a retórica antiga do que realmente sabemos); e, além disso, uma deterioração do caráter proposicional da verdade bíblica.[24] Ao lidar com o esquema de um livro, o fato simples é que existem quase tantos esquemas quanto existem estudiosos.[25] Portanto, os estudos retóricos devem ter ciência de sua própria finitude e devem ser feitos com cuidado extremo.

O melhor método para se fazer isso foi desenvolvido por Kennedy (1984:33-38) e Watson (1988:8-28). Como será demonstrado adiante, tal método se fundamenta em todos os passos exegéticos enumerados nos capítulos dois a quatro (por isso a localização desta digressão aqui). Mas, isso não significa que a crítica retórica seja o passo final do processo, pois a definição da estratégia retórica terá implicações

[24] Há uma clara tendência entre muitos de seus defensores em conduzir a crítica retórica numa direção pós-moderna (cf. Apêndice 1). Por exemplo, Wuellner (1987.460-461) afirma que isso "nos afasta de uma mensagem tradicional, ou uma leitura da Bíblia orientada pelo conteúdo, para uma leitura que gera e fortalece os valores pessoais, sociais, e culturais". A ênfase não é mais sobre a verdade proposicional, mas sobre a "dinâmica de identificação e transformação pessoal ou social" (p. 461). Ele percebe nisso um alinhamento da nova crítica retórica com os métodos críticos feministas e não-ocidentais.

[25] Eu estou no processo de fazer um importante comentário sobre Mateus e estou um tanto desanimado pela inacreditável quantidade de sugestões referentes ao esquema do livro. Sou ainda mais desencorajado sobre quantas delas soam plausíveis!

hermenêuticas para a interpretação da passagem. Por exemplo, se as passagens sobre a predestinação em Romanos 9 fazem parte de uma diatribe contra as incompreensões judaico-cristãs em relação à natureza de Deus (devido ao julgamento divino contra Israel), isso pode significar que ali os enunciados referentes à eleição divina não incluem afirmações dogmáticas sobre o processo pelo qual Deus salva as pessoas (a interpretação calvinista tradicional). Muito pelo contrário, pode incluir metáforas que descrevem um aspecto do processo (isto é, a escolha soberana de Deus [a ênfase em Rm 9] atuando em paralelo à decisão do indivíduo [a ênfase em outra passagem]). Paulo estaria enfatizando um aspecto de um todo mais amplo para se fazer entender. Em resumo, a crítica retórica deve ser utilizada como parte do processo holístico da exegese, e não como um fim em si mesma.

*1. Determinar a unidade retórica.* Ao contrário do que foi discutido no capítulo dois, isso se baseia no esquema final, e não no preliminar. O que apenas pode ser determinado com muito cuidado, pois é importante decidir se uma passagem de transição pertence à seção anterior ou à seguinte. Tais decisões podem alterar radicalmente o produto final e, portanto, demandam profundidade exegética. A unidade retórica tem uma introdução, um ponto desenvolvido e uma conclusão. Wilhelm Wuellner (1987:455) chama isso de "uma unidade de texto como uma unidade argumentativa que afeta o raciocínio ou a imaginação do leitor [...] ou uma unidade convincente ou persuasiva". Pode ser uma macrounidade (seção principal [p. ex., Mt 5—7 ou Rm 9—11] ou um livro) ou uma microunidade (uma única perícope, p. ex., Mt 6.1-18 ou Rm 9.6-18). No último caso, a unidade será estudada primeiro em si mesma e então como parte de uma estratégia retórica mais ampla.

*2. Analisar a situação retórica.* Isso é semelhante a determinar o propósito (ou conforme a crítica da forma, o *Sitz im Leben*) da passagem/livro. Ela é objetiva quando a situação é descrita na própria passagem (normalmente na introdução). E é subjetiva e discutível caso seja simplesmente imaginada a partir de seus temas. Por exemplo, há vários artigos que analisam a situação social por trás do Evangelho de Lucas, percebendo muitas vezes um público da classe alta devido à ênfase na preocupação social. Isso é subjetivo demais para ser provável. De qualquer modo, à medida que a situação social possa ser determinada, ela é extremamente útil. De fato, na teoria literária, a identificação da situação original é um componente essencial, pois uma tal situação ditou a estratégia retórica empregada. A determinação da situação do público acrescenta uma precisão hermenêutica à tarefa de interpretação. Watson (1988:9) fala de três componentes da situação retórica: o problema ou o obstáculo que precisa ser corrigido, o público para o qual a solução retórica é dirigida, e as

limitações trazidas pela análise da situação do orador/escritor. Cada aspecto deve ser investigado como parte do processo crítico.

3. *Determinar o tipo de retórica empregado e a questão subjacente.* Já discutimos os três tipos principais — judicial, deliberativo e epidêitico. As passagens judiciais fazem juízo sobre uma situação passada; as passagens deliberativas oferecem conselho referente a situações potenciais no futuro próximo; e as passagens epidêiticas ou celebram ou censuram alguém, a fim de buscar o consentimento do público em relação a um valor particular. Os oradores ou escritores podiam muitas vezes entrelaçar esses padrões na sua obra maior. Filipenses poderia ser chamado basicamente de uma obra judicial, visto que ela condena muitos indivíduos arrogantes na igreja (Fp 2.1-18; 4.2-3) e os judaizantes (Fp 3.1—4.1), mas também traz material epidêitico em Filipenses 2.19-30 e passagens deliberativas em Filipenses 1.27-30 e 4.4-9.

A questão não é simplesmente a situação ou problema por trás da passagem. Ela é a expressão retórica do assunto e controla o desenvolvimento do texto. Watson (1988:11-13) refere-se à "teoria da estase" (derivada de Quintiliano) como o modo de definir a questão com mais cuidado. Há três estases: fato (se uma coisa é), definição (o que uma coisa é) e qualidade (que tipo de coisa é). É preciso determinar quantas questões são tratadas numa passagem e que tipo de questões está envolvido. No caso dos judaizantes de Filipenses 3.1—4.1, os pesquisadores devem notar as indagações de Paulo relativas à realidade do ensino desse grupo, bem como sua qualidade (que constituía um falso ensino).

4. *Analisar o arranjo, a técnica e o estilo.* O arranjo do material na estrutura macro é o próximo aspecto importante. Como os vários segmentos retóricos alcançam o seu efeito desejado? Que objetivo persuasivo se tem quando o escritor tece, de um modo criativo, as várias partes num conjunto? A tarefa não é somente determinar a configuração estrutural do texto, mas também a estratégia do autor por trás dessa configuração. O efeito retórico é criado não apenas pelas evidências utilizadas, mas pelo modo como são organizadas. Este é um componente essencial das técnicas usadas pelo autor. Já discutimos os fundamentos do arranjo, e aqui o objetivo é observar quais padrões criativos foram usados e qual efeito pretendido é concebido. O estilo se refere ao arranjo artístico dos dispositivos linguísticos para elevar o efeito pretendido. O objetivo do estilo é criar satisfação, atrair o interesse e persuadir o leitor. Isso inclui não somente os dispositivos literários no capítulo um ou as figuras de linguagem no capítulo quatro, mas também a disposição destes em toda a estrutura do argumento em desenvolvimento. A escolha de palavras, as metáforas e os silogismos engenhosamente organizados, os exemplos e alusões apresentados, tudo isso representa o estilo do autor. É tarefa do crítico retórico determinar não somente o "quê"

mas o "porquê" do estilo individual de uma passagem, não apenas o que é dito mas por que é dito, isto é, o objetivo do todo.

*5. Avaliar a efetividade retórica.* Algo que não significa meramente julgar se o argumento é bom ou ruim. Kennedy (1984:38) quer dizer com isso que o crítico deve reexaminar cada passo do processo e verificar se o estudo crítico avalia, de forma correta, o público, o problema e os meios retóricos usados pelo autor para cumprir o seu objetivo. Observar como o autor se move do enunciado do problema à solução retórica. Que implicações a passagem teve para o autor e o público? Qual é o impacto global da passagem não somente para os leitores originais, mas também para o leitor contemporâneo? Neste último sentido, passa-se do significado para a significação, pois a retórica tem a qualidade atemporal de falar de modo transcultural em muitas situações diferentes.[26]

Para encerrar, Black (1995:273-276) propõe quatro questões referentes à crítica retórica: (1) Existe um método para essa abordagem? Não há consenso entre seus adeptos, e ela faz uma ponte entre as abordagens clássicas e as pós-modernas; (2) Ela é compatível com crítica histórica? Em sua forma clássica, ela completa e ressalta a análise histórica; (3) Quais são suas desvantagens? Para alguns, o método assume o comando do texto e o guia, em vez de analisá-lo; (4) O que se ganha com tal método? Ele apresenta abordagens históricas e literárias num conjunto e encoraja um diálogo vivo. Ele também ajuda a esclarecer o *ethos* e a forma de proclamação da igreja primitiva.

### 3. Análise do discurso e linguística textual

Este é outro recente desenvolvimento, tendo sua origem nos anos cinquenta (ver a pesquisa histórica em Reed 1997:18-24), mas chegando aos estudos bíblicos somente nas últimas duas décadas. George Guthrie (2001:255) oferece uma excelente definição: "Um processo de investigação em que se analisa a forma e a função de todas as partes e níveis de um discurso escrito, com o objetivo de melhor compreensão das partes e do todo desse discurso". Tal definição seria a conclusão perfeita para esta primeira parte da hermenêutica, chamada de análise exegética, pois cada aspecto da tarefa, desde a sintaxe e o significado das palavras isoladas até a contribuição da oração e do parágrafo para a macroestrutura de todo o discurso, está envolvido na análise

---

[26] Não existe um programa tão detalhado desenvolvido para a crítica retórica do AT. Isso é evidente, pois as técnicas retóricas foram desenvolvidas principalmente pelos gregos. Nenhum padrão desse tipo estava disponível em fontes acádias, sumérias, egípcias, babilônicas ou persas. Mas, os passos anteriormente esboçados ainda são, em geral, aplicáveis aos textos do AT. Após o término da redação desta digressão recebi uma excelente contrapartida para o AT do que foi feito no NT por Kennedy e Mack: Dale Patrick e Allen Schult, Rhetoric and Biblical Interpretation (Retórica e interpretação bíblica) Sheffield: Almond Press, 1990. Eles apresentam um bom programa geral para ir além da estilística rumo a força retórica do texto do AT.

do discurso. Cada nível da operação oferece um aspecto da tarefa. O pressuposto é que o texto é o único lugar válido para se descobrir um significado, pois ele ao mesmo tempo contém a mensagem do autor e é fonte de investigação para o leitor. O objetivo é analisar a contribuição das palavras individuais e das frases para o todo do discurso. Ainda que a ênfase aqui não seja nas partes, mas no todo. Devemos compreender o que foi dito deste modo: as palavras se juntam para produzir frases, as frases se unem para produzir parágrafos, e os parágrafos fluem para produzir o discurso como um todo. (Jeffrey Reed [1997:43] aponta cinco níveis — palavra, oração, frase, parágrafo, discurso.) Além disso, há o nível extralinguístico da cultura e da situação. A análise do discurso estuda as inter-relações em cada nível.

A linguística textual às vezes é concebida como uma disciplina diferente, isto é, ela procuraria entender como o texto se organiza linguisticamente; mas a maioria dos estudiosos considera que as duas abordagens são, na prática, sinônimas (cf. Porter 1995:17n). Joel Green (1995:175-176) afirma que a análise do discurso se concentra não no modo como se espera que as pessoas produzam textos (i.e., regras gramaticais), mas no modo como elas de fato escrevem textos, atentando para as características linguísticas que usam (linguística textual).

Ele observa três níveis de relações: a estrutura dentro da própria narrativa; o discurso entre o autor e seus leitores originais, isto é, a mensagem enviada aos destinatários; e o discurso entre o texto e o leitor contemporâneo. Green vê uma relação distinta entre a análise do discurso e a semiótica, de forma que o terceiro nível envolve a pragmática, bem como a linguística textual, ou seja, o ato comunicativo entre o texto e o leitor como algo separado das questões históricas (i.e., das intenções subjacentes ao texto) e contendo várias possíveis leituras que um texto possa ter (p. 177-179). Isso certamente é válido para muitos que usam a linguística textual, como em alguns dos ensaios compilados por Wolfgang Dressler (1978). Mas não acredito que tais pressupostos sejam necessários (cf. os Apêndices). Eu prefiro restringir a análise do discurso ao processo que determina a estrutura e o significado inerente aos textos e que foi pretendido pelo autor. (Isso se assemelha ao uso evangélico da crítica da redação, discutida no capítulo 7, "Narrativa".) Peter McDonald (1992:153) afirma que embora por um tempo a análise do discurso não esteve preocupada com o significado, existem agora novas abordagens "especificamente destinadas a acomodar o significado". Assim, palavras-chave como *transformação* e *estrutura profunda* estão sendo substituídas por *contexto* e *função*. Desse modo, no terceiro nível, discutirei a apropriação do significado original do texto pelo leitor moderno e a contextualização desse significado e sua significação para a vida do indivíduo e da comunidade.

Seguindo a teoria dos atos de fala, esses estudiosos procuram os sinais linguísticos que revelam o que o autor pretendia em seu discurso. O objetivo é descobrir como o escritor produziu o texto, isto é, que dispositivos textuais internos são capazes de orientar o leitor na descoberta do enredo ou no desenvolvimento do texto. Assim, há dois aspectos: a produção do autor e a resposta do leitor. Que técnicas o autor utilizou para guiar o leitor na decifração da mensagem pretendida? Além disso, o pressuposto é que isso deve ir além do nível das frases para averiguar como elas se tornam parágrafos e como os parágrafos se tornam seções maiores. A frase não tem mais significado do que uma palavra sem um contexto. Mais, a linguagem tem uma função social e deve ser examinada dentro de uma estrutura sócio-histórica e sociolinguística, ou seja, a estrutura cultural na qual o discurso se originou. Dessa maneira, tanto na dimensão linguística quanto cultural o discurso deve ser analisado, por seu caráter coeso, como uma comunicação total, e sua coerência como um discurso significativo (ver Reed 1997:233-244). George Guthrie (2001:257-259) apresenta três pressupostos: (1) devemos trabalhar com o desenvolvimento de todo o discurso, não apenas com a frase isolada, (2) identificar os componentes que operam em vários níveis do discurso (i.e., a relação das partes com o todo), e (3) observar a dinâmica no texto que lhe dá coesão, isto é, que dá unidade no nível da comunicação. Um bom exemplo é o uso por William Lane da análise do discurso para determinar os três discursos contidos em Hebreus: Hb 1.1—4.13 (Deus fala pelo seu Filho), Hb 4.14—10.18 (Jesus, o sumo sacerdote, que se oferece definitivamente ao sacrifício), e Hb 10.19—13.21 (devemos nos aproximar de Deus) (Lane 1991:lxxx-lxxxiv, a partir de Guthrie 1991 [1994]).

O objetivo da análise do discurso é entender como o movimento das ideias progride na comunicação. Guthrie (2001:260) sugere, para cumprir isso, um processo de cinco fases (cf. figura 4.2).

Ao trabalhar com os cinco níveis de Guthrie, um dos propósitos é separar o "contexto" (o material de apoio que conduz a narrativa) do primeiro plano (o ponto principal da narrativa ou do discurso). Isso é feito observando o aspecto temporal, linguagem, atmosfera, partes introdutórias, ordem das palavras, e percebendo o que é expresso pelo argumento principal e o que funciona como material adicional (Bodine 1995:8). Por exemplo, um *idou* introdutório ("eis que, veja!") ou *amēn* ("em verdade") muitas vezes indica um ponto particularmente importante. Isso também é chamado de "saliência" e se refere "àqueles elementos semânticos e gramaticais do discurso que servem para isolar determinados assuntos, ideias ou temas do autor como mais ou menos, semântica e pragmaticamente, significativos que outros" (Reed 1995:76). Isso é feito em todos os três níveis — frase, parágrafo e discurso —

e, muitas vezes, o que é significativo no micronível pode fazer parte do contexto no macronível, conduzindo à delineação do(s) tema(s) para o discurso (Reed 1995:80-82). Logo, é preciso trabalhar em todos esses níveis para verificar como um discurso está comunicando sua mensagem.

1. (Micronível): Traduzir o texto e iniciar uma análise gramatical básica.
2. (Macronível): Identificar os limites da unidade dentro do discurso por:
   a. identificação de mudança no gênero;
   b. identificação de dispositivos de transição no texto (e.g., movimentos de introdução ou conclusão);
   c. identificação do uso de dispositivos linguísticos como a *inclusio*;
   d. busca de mudança na dinâmica da coesão como tempo, estrutura, tópico e assim sucessivamente.
3. (Micronível): Analisar a estrutura interna de cada unidade discursiva, e realizar um estudo detalhado do material nessa unidade.
4. (Macronível): Analisar a inter-relação entre as várias unidades do discurso e identificar os tipos de progressão no discurso.
5. (Micronível): Considerar ainda a interpretação de elementos dentro de cada unidade de discurso.

**Figura 4.2. O processo de cinco fases de Guthrie para entender o progresso da comunicação.**

Vamos usar Mateus 11 e 12 como um exemplo. Trata-se de um material estritamente narrativo que aparece entre os dois principais discursos dos capítulos 10 (discurso da missão) e 13 (discurso da parábola). Todos concordam que este é um momento decisivo em Mateus. Quando Jesus demonstra sua autoridade e exige fé, verifica-se uma eventual oposição (em especial Mt 9.3-4,11,14,34), mas principalmente uma atmosfera positiva. O sucesso do ministério de Jesus causou admiração (Mt 7.28; 8.27; 9.8,33), e a notícia se espalhou por todos os lugares (Mt 4.24-25; 8.34; 9.26,31). No discurso missionário, ele profetizou grande dificuldade para as futuras missões (Mt 10.14,17-22,25,28,35-36), e essa oposição se intensifica nos capítulos 11 e 12. Dos nove episódios em Mateus 11.1—12.50, seis tratam de rejeição e julgamento (Mt 11.2-19,20-24; 12.1-8,9-14,22-37,38-42), e a seção começa com a dúvida, até mesmo de João Batista (Mt 11:3). Partindo das dúvidas de João Batista e passando para a rejeição tanto do Batista quanto de Jesus (Mt 11.18-19) e pela recusa das cidades da Galileia em se arrepender (Mt 11.20-24), o tema da obstinação dos judeus começa a ser desenvolvido, seguindo o padrão de Israel no AT. Chegamos a nove episódios decidindo que as duas narrativas controversas de Mateus 12.1-8,9-14 são episódios separados, em vez de um único episódio, e decidindo então que aquilo que Jesus diz sobre o retorno do espírito impuro (Mt 12.43-45) se liga a Mateus 12.38-42, não sendo, portanto, uma narrativa separada (na verdade, há três partes separadas

desse episódio: Mt 12.38-40,41-42,43-45). Em cada um dos nove episódios existe uma clara estrutura 2 + 1, com as primeiras duas narrativas de rejeição, e a terceira de afirmação cristológica na qual Jesus traz a salvação e esperança aos seus seguidores (Mt 11.25-30; 12.15-21,46-50) (cf. Davies e Allison 1991:2, 233-234). Assim, da mesma maneira que os capítulos 8 e 9 caracterizaram as três tríades das narrativas de milagre, também esta seção contém três tríades (Mt 11.1-30; 12.1-21,22-50) que contrastam a oposição a Jesus com Jesus sendo o enviado para trazer cura e salvação. Emergindo dessa análise do discurso, há os dois temas concorrentes, obstinação e rejeição, contrastadas com a oferta de descanso (Mt 11.28-30) e esperança (Mt 12.20b-21) na salvação.

## DIGRESSÃO SOBRE O DEBATE DA LINGUAGEM INCLUSIVA

De década em década, surge uma questão que ameaça dividir a igreja.[27] Nos anos 1960 era a discussão do arrebatamento; nos anos 1970, a questão carismática; nos anos 1980, as mulheres na igreja; e agora a questão feminista se metamorfoseou no debate sobre a linguagem inclusiva.[28] A questão é se toda a linguagem de orientação masculina nas Escrituras deveria ser traduzida literalmente ou conforme as intenções mais amplas (e.g., "Deus vos trata como suas crianças [no sentido de filhos e filhas]", em vez de "como a filhos [no sentido de apenas filhos homens]", Hb 12.7). Comecemos com uma definição: a tradução da linguagem inclusiva substitui pronomes ou termos masculinos que, no contexto, vão além de homens, por substitutos inclusivos como *alguém*, *vocês*, *o povo* etc, a menos que o contexto esteja descrevendo a situação cultural antiga. Por exemplo, quando Paulo começa seu discurso no Areópago, em Atos 17, falando aos "homens atenienses", devemos manter "homens" se acreditarmos que o conselho era composto apenas de homens (A21), mas apenas "atenienses", se acreditarmos que mulheres também estavam presentes (NVI).

Isso tem causado um furor na igreja. Uma breve pesquisa histórica ajudará. D. A. Carson chegou a chamar a reação de "fúria bíblica" por causa da animosidade gerada pelo assunto.[29] Ela começou em 1996, quando a Zondervan publicou na Inglaterra *The New International Version, The Inclusive Language Edition* [A Nova Versão Internacional, Edição em Linguagem Inclusiva] (NIVI), pretendendo publicá-la também

[27] No contexto da língua inglesa, o debate sobre a linguagem inclusiva se tornou mais acirrado do que aqui no Brasil. Isso se deve à publicação de versões do texto bíblico, em inglês, a partir de uma perspectiva inclusivista. No contexto brasileiro, ainda não há versões bíblicas baseadas na perspectiva da linguagem inclusiva (N. do E.).

[28] D. A. Carson, *The Inclusive Language Debate: A Plea for Realism*. Grand Rapids: Baker, 1998, p. 15.

[29] Ibid.

nos Estados Unidos.[30] O que produziu uma reação violenta por parte da revista *World* que chamou a NIVI de "a Bíblia clandestina" (29 de março de 1997), e estudiosos como Wayne Grudem e R. C. Sproul começaram a atacá-la. No dia 27 de maio de 1997, os presidentes da SBI [Sociedade Bíblica Internacional] (detentora dos direitos da NIV) e da Zondervan se encontraram com Grudem, James Dobson, Sproul, John Piper e vários líderes batistas do sul, e combinaram um conjunto de diretrizes para evitar a linguagem inclusiva (cf. Poythress e Grudem 2000:299-319). Porém, nem a SBI nem Zondervan concordaram com a decisão, e então prosseguiram com os planos para a *Today's New International Version* [Nova Versão Internacional de Hoje] (TNIV), publicando o Novo Testamento em 2001 e toda a Bíblia em 2005. Isso produziu uma tempestade de desaprovação, com um certo estímulo para que as pessoas devolvessem aos editores suas Bíblias TNIV ou NLT e exigissem o dinheiro de volta.

Mas o que está exatamente em jogo? É o feminismo ou a precisão ou a infalibilidade ou tudo isso? Em geral, a discussão é entre duas teorias de tradução diferentes. A teoria literal ou de equivalência formal é uma abordagem "palavra-a-palavra", na qual são mantidos o teor, a gramática e a sintaxe tão intactos quanto possível. A equivalência dinâmica ou funcional é uma abordagem "pensamento-a-pensamento", na qual o tradutor tenta comunicar o *significado* exato do original, muitas vezes envolvendo uma fraseologia diferente. Por exemplo, "Bem-aventurados os pobres em espírito" (Mt 5.3) se torna, na NLT, "Deus abençoa os que são pobres e percebem a necessidade que têm de Deus". Carson (1998:69) propôs uma escala móvel das traduções mais formais às mais funcionais (acrescentei ESV, TNIV, NLT e *The Message*): ASV — NASB — KJV — NKJV — RSV/ESV — NRSV — NJB — NIV — TNIV — NLT — CEV — *The Message* — LB.

Há duas questões sobre essas traduções. Qual abordagem resulta na tradução mais precisa? Uma é superior à outra em sua fidelidade às Escrituras reveladas? Minha opinião sincera é que precisamos de ambos os tipos de traduções. Na realidade, eu falo às pessoas nos seminários de estudo da Bíblia que se elas não conhecem hebraico ou grego, o melhor que podem fazer é adotar uma versão literal como a NASB ou ESV (em português, ARC ou ARA) como base, e então compará-la a cinco ou seis outras, e perguntar por que a TNIV ou NLT traduzem o texto de forma diferente. Então elas adquirem um tato sobre como compreender melhor as passagens.

O problema básico com uma abordagem literal é que nenhum dos dois idiomas comunicam o seu significado do mesmo modo. O que é uma única palavra numa língua pode precisar ser traduzida por uma expressão inteira em outra. O vocabulário

[30] A versão nem mesmo foi a primeira. A NRSV e REB vieram em 1989, a CEV em 1995, e a NLT em 1996.

hebraico é quase tão grande quanto o grego, e ambos são muito menores que o inglês ou o português. Isso significa que uma única palavra em grego ou hebraico terá que representar muitos termos diferentes nas línguas de hoje. Pode haver em torno de trinta a quarenta possíveis traduções diferentes de um termo bíblico em português, por exemplo. A escolha da opção correta depende tanto do contexto da oração quanto da expressão na língua de recepção que melhor comunica aquela ideia. O objetivo é descobrir quais termos ou frases melhor comunicam a intenção original. Um erro clássico é acreditar que o termo hebraico ou grego individual deve ser sempre traduzido pela mesma palavra na língua para a qual se está traduzindo. Na realidade isso é uma enorme falácia e distorce o significado do texto cada vez mais. Raramente, se é que isso seja possível, um termo em qualquer língua significa sempre a mesma coisa (por exemplo, "Ele participou de uma mesa redonda"). O contexto é tudo, e a escolha de um termo ou expressão afeta o significado do todo.

A verdade é que não pensamos em termos de palavras individuais, mas em termos de enunciados comunicativos, e o significado advém do todo do enunciado em seu contexto. A chave está na interpretação precisa do enunciado original, e isso combina gramática, semântica e sintaxe de um modo holístico. Ao traduzir do português para o alemão, não nos preocupamos com os termos individuais, mas com o significado expresso pela unidade inteira. Então traduzimos para expressar aquele significado, do melhor modo possível, na língua do receptor.[31] Por exemplo, Vern Poythress e Wayne Grudem (2000:246-248) argumentam que Salmos 1.1 ("Bem-aventurado *o homem* que não anda segundo o conselho dos ímpios" [ECA]) retrata o "homem justo individual" e é obscurecido por traduções como a TNIV, "Bem-aventurados são aqueles que não entram no caminho do ímpio". No entanto, a maioria dos estudiosos afirma que a passagem descreve as pessoas que se recusam a seguir o ímpio, e é difícil ver a diferença entre as duas traduções. Ambas seriam igualmente fiéis ao original.

Será que provoca inexatidão a variação em João 14.23 de "Se alguém me amar, [ele] obedecerá" para "Se você me amar, obedecerá" ou para "Aqueles que me amarem obedecerão"? Passar do indivíduo para o grupo ou do "ele" inclusivo para um plural não muda, de forma alguma, o significado. O objetivo em todos os três é a

[31] Mark Strauss. "Do Literal Bible Versions Show Greater Respect for Plenary Inspiration? (A Response to Wayne Grudem)" [As versões literais da Bíblia mostram um respeito maior pela inspiração plenária? (Uma resposta a Wayne Grudem)], texto inédito apresentado na reunião anual da Sociedade Teológica Evangélica (Valley Forge, Penn.: Nov 16, 2005). Na página 1 é mencionado um artigo do San Diego Union Tribune, de 28 de outubro de 2004, em que milhares de guias eleitorais em espanhol tiveram que ser recolhidos, pois haviam sido traduzidos do inglês, palavra por palavra, e ficaram ridículas por causa do espanhol truncado. Uma dessas frases dizia: "Será exigido um panfleto para as pessoas que são registradas de 29 a 15 dias antes de uma eleição". O ponto é que as línguas diferem de tal modo umas das outras que é impossível traduzi-las de qualquer modo.

clareza e precisão, e eu argumentaria que o "ele" inclusivo já não tem clareza para um grande número de pessoas.

Consideremos as razões para a passagem a uma linguagem inclusiva. A remoção do "ele" inclusivo do texto em língua inglesa realmente começa como um ataque feminista sobre a linguagem de dominação masculina, mas é agora uma prática geral. As escolas públicas têm evitado uma linguagem inclusiva masculina há anos. É verdade que os oponentes da linguagem inclusiva podem apontar para muitos exemplos de jornais ou revistas (cf. Poythress e Grudem 2000:203-210), mas os linguistas discordam, apontando para uma mudança importante no uso do gênero. Um amigo muito querido me disse que apoiava o grupo de oposição até que sua filha, voltando um dia da igreja, perguntou: "Papai, por que somos excluídas na igreja e na Bíblia? Eles dizem 'ele' o tempo todo". Meu amigo percebeu então que a atual mocidade e a cultura adulta jovem foram formadas na linguagem inclusiva.

Em inglês, o uso do plural para *você* e *ele* existe de fato desde Chaucer e o inglês medieval sem distorção do significado (cf. *Webster's Dictionary*). Os linguistas afirmam que devemos compreender como o sistema de gênero funciona tanto no sistema original quanto no de recepção e, então, traduzi-lo de forma apropriada. Nas línguas não se trata de equivalência formal, mas de equivalência de significado. Por exemplo, *Espírito* é feminino em hebraico e neutro em grego — devemos, então, traduzir "ela" no AT e "ele/ela" no NT? Ninguém faz isso. Os linguistas mostram que as pessoas entendem o individual como algo implícito em *eles* ou *vocês*. William Tyndale e a KJV traduziram Mateus 5.9 assim: "eles serão chamados filhos [*sons*] de Deus" como "crianças [*children*] de Deus", e apenas a NKJV e NIV voltaram atrás. O próprio Paulo traduz Salmos 32.1 — "bem-aventurado aquele cuja transgressão é perdoada" — por "eles [= as pessoas] cuja transgressão..." (Rm 4.7, cf. também 3.18, 10.15).[32]

---

[32] Craig L. Blomberg, "Today's New International Version: The Untold Story of a Good Translation (TNIV: A história não contada de uma boa tradução)", 2003 <www.tniv.info/quickfacts.php>, 21-23, responde a quatro objeções comuns ao plural substituindo "ele": (1) A "masculinidade" da Palavra de Deus não é "obscurecida" (cf. subtítulo de Poythress e Grudem), pois muitas línguas no mundo sequer contêm uma forma singular masculina genérica, e seria inútil exigir esse tipo de forma (o mesmo está acontecendo em inglês); (2) A linguagem inclusiva não é gramatical ou estilisticamente incorreta (e.g., "Qualquer um que trouxer seus manuais...") porque as convenções estilísticas são determinadas pelos consensos atuais, e os manuais modernos sobre estilo estão encorajando tal mudança; (3) Embora essas mudanças partam de uma tradução literal, elas são, na verdade, o objetivo das traduções funcionais e assim, ainda que impróprias para a NASB ou ESV, elas se ajustam muito bem à TNIV ou NLT; (4) O uso de plurais dificilmente destrói a aplicação individual dos textos (e.g., "Se vocês [gr.: 'qualquer um'] ouvirem a minha voz..." [Ap 3.20 NLT]) porque a pessoa comum ouve esse tipo de expressão e pensa de forma individual; na realidade, o problema no Ocidente é bem o oposto, devido ao forte individualismo, ninguém mais pensa de um modo coletivo.

Vamos considerar os pronomes masculinos em hebraico (*' ādām* e *îsh*) e em grego (*anthrōpos* e *anēr*). É reconhecido, por ambos os lados, que o primeiro de cada um deles pode ser usado genericamente para se referir às pessoas em contextos onde as mulheres são incluídas, bem como com *filhos* ou *irmãos* ou partículas inclusivas como *alguém*, *todos*, ou o particípio traduzido por "aquele que" (cf. Blomberg 2003:14-15). Mas o que se argumenta é que *îsh* e *anēr* referem-se exclusivamente a "homem" ou "marido". Porém, os léxicos reconhecem também para esses dois um uso inclusivo, como em Êxodo 16.16, Deuteronômio 24.16, 1Samuel 5.9 ou Salmos 62.12 para *îsh* (Carson 1998:122), ou Mateus 14.35; Lucas 5.8; João 6.10 ou Atos 4.4, 24.19 para *anēr* (EDNT 1,99). Em todos os casos o contexto deve indicar se estão implicados homens e mulheres.[33]

O princípio é encontrado em 1Coríntios 9.22: "Tudo para com todos". Este é um mandato missionário para que sejamos culturalmente sensíveis e relevantes ao comunicar o evangelho. Tem-se declarado com frequência que as línguas e as traduções dominadas pelo gênero masculino jamais funcionarão no ministério em colégios e *campi* universitários. A questão é se a Palavra de Deus é compreensível para a igreja (onde as traduções literais são aceitáveis) ou para o mundo dos não-salvos (onde a linguagem de dominação masculina é uma barreira ao evangelho). Mais uma vez, não estou argumentando que apenas uma equivalência funcional seja viável, mas que ambos os tipos de traduções são necessários. No entanto, defendo que uma equivalência funcional é na verdade mais precisa, pois ela comunica o significado da Palavra de um modo tal que as intenções originais são comunicadas com uma clareza muito maior ao leitor. Este tema é um bom exemplo para os capítulos anteriores, sobre gramática, semântica e sintaxe.

Todo o movimento do contexto original para o contexto de recepção neste capítulo favorece uma tradução funcional. Quando escrevi estes capítulos originalmente (na primeira edição), isso não era um tema. Mas agora vejo como a teoria hermenêutica de fato se apóia na equivalência funcional, pois o objetivo de toda interpretação é a clareza e a precisão, em vez da preservação da forma. Posso dizer honestamente que quando fizemos a NLT, cada versículo traduzido era o resultado de uma volumosa obra de comentário sobre o significado de cada palavra e locução em seu contexto. Observei atentamente e calculo que mais de mil horas foram empreendidas em cada livro bíblico por parte das equipes. Nós realmente "mudamos as palavras de Deus"

---

[33] Blomberg (2003:16-19) demonstra que todas as famosas passagens do papel do gênero (1Co 11.2-16, 14.33-38; 1Tm 2.11-15; 3.11; Ef 5.21-33; Rm 16.1, 7) no todo foram muito pouco alteradas pela TNIV e estão em conformidade com noções complementares. Isso está muito distante do rótulo "perigoso" que seus oponentes lhe atribuem!

quando traduzimos "ele" por "as pessoas" (conforme Grudem 1997:30-32)? Se isso fosse verdade, seria preciso manter cada palavra e toda a sintaxe originais do hebraico ou grego, e a tradução seria ilegível.

Grudem argumentou que a doutrina da inspiração verbal plena exige uma tradução literal, uma vez que numa tradução funcional palavras são omitidas e alteradas.[34] Strauss responde a isso partindo de vários pontos de força (2005:2-7). Primeiro, ele mostra que o objetivo do trabalho de tradução é o significado, não apenas a forma. Em termos de correspondência lexical, devemos perceber que as palavras não têm um significado isolado, mas um significado de colocação, isto é, elas extraem significado de sua relação com outras palavras na frase (por exemplo, fazer panquecas, fazer sentido, fazer amigos, fazer amor). A palavra grega *poiein* poderia ser usada somente em uma parte delas, e seriam necessárias diferentes locuções em grego. De outro modo, *poiein* teria que ser traduzida de muitas formas diferentes em português, às vezes com expressões. Em termos de correspondência sintática, devemos reconhecer que não se trata da presença de particípios ou infinitivos, mas dos significados que essas unidades gramaticais expressam; logo, é preciso mudar para as orações relativas ou adverbiais. Duas línguas não possuem o mesmo modo gramatical de expressar ideias. Assim, o significado de uma passagem "não é transferido pela manutenção da equivalência formal, mas pela reprodução da função de suas várias partes" (Strauss 2005:6-7). Novamente, não é a forma, mas o significado que importa. Quando se capta o significado exato do texto bíblico, então isso é uma inspiração verbal plena. As palavras do original estão presentes e executam sua função pretendida numa tradução mais dinâmica, e, de fato, melhor do que seria numa tradução formal.

Strauss responde então a alguns dos exemplos de Grudem de palavras perdidas em traduções funcionais (2005:30-45), por exemplo, Provérbios 13.24, "O que retém a vara (ECA)" (chamado por ele "o desaparecimento da vara da disciplina" — "Quem se nega a castigar seu filho" [NVI]) ou 1Coríntios 13.12, "agora vemos como por um espelho, de modo obscuro, mas depois veremos face a face" (A21) (chamado por ele "as faces perdidas" — "então veremos tudo com perfeita clareza" [NLT]). Strauss responde (2005:8-9), primeiro, que a equivalência funcional tem o objetivo de esclarecer o significado das expressões, e que usaríamos melhor, lado a lado, uma tradução literal (para a expressão) e uma dinâmica (para a sua compreensão). Segundo, ele mostra que os leitores originais, do mesmo modo que os leitores atuais, teriam

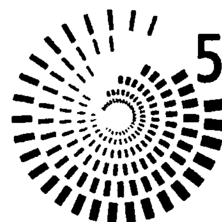
[34] Wayne Grudem, "Are Only Some Words of Scripture Breathed Out by God? Why Plenary Inspiration Favors 'Essentially Literal' Bible Translations" [Apenas algumas palavras da Bíblia são sopradas por Deus? Por que a inspiração plena favorece as traduções 'essencialmente literais' da Bíblia]. In: *Translating Truth* [Traduzindo a Verdade] (Wheaton: Crossway, 2005), p. 19-56, esp. p. 25-30.

buscado o significado dessas metáforas, em vez de enfatizar as palavras em si (e.g., para nós, expressões como "ele chegou no ponto" ou "ficou de queixo caído"); assim a tradução funcional está de fato fazendo o que os leitores originais teriam feito, ir diretamente ao significado. Na verdade, as versões mais funcionais colocam o texto literal em nota de rodapé, de modo que o leitor tenha ambas as versões.

Em suma, nem as traduções formais nem as funcionais estão erradas. Na verdade, elas devem ser usadas em conjunto no estudo da Palavra, uma para a forma e as palavras usadas no original, a outra para o significado pretendido no original. Além disso, a linguagem inclusiva é importante para aqueles (que cada vez mais se tornam uma maioria) que não têm sido treinados para diferenciar quando os pronomes e termos masculinos na Bíblia são inclusivos; isto é, quando se referem a homens e mulheres ao mesmo tempo. Na verdade, a linguagem inclusiva é melhor porque esclarece o significado quando uma passagem tem a intenção de ser inclusiva.[35]

[35] As regras para a TNIV e a NLT são claras: os termos masculinos usados para a divindade são mantidos (e.g., Pai, Filho do Homem). Quando o filho do homem em Sl 8.4-6 e Hb 2.6-8 é traduzido por "mortal", é porque ele não significa um título cristológico em nenhuma das passagens (ver a maioria dos comentários de Hebreus), mas está falando da humanidade (como ocorre também ao longo de Ezequiel). Além disso, quando um termo masculino fala especificamente dos homens na cultura antiga, isso também é mantido (e.g., Lc 20.9, "certo homem plantou uma vinha"); mas quando um termo masculino (ele, homem) se refere a todas as pessoas, a clareza da tradução exige uma mudança (e.g., "Que adianta para você [literalmente "um homem"] ganhar o mundo inteiro e perder a sua alma" [Mc 8.36 TNIV]).

# PANO DE FUNDO HISTÓRICO E CULTURAL




O conhecimento do pano de fundo transformará um sermão de um estudo bidimensional em um evento cinemático tridimensional. Nunca se pretendeu que as narrativas e os discursos da Bíblia fossem tratados de formas meramente bidimensionais, separadas da vida real. Cada um foi escrito dentro de um ambiente cultural concreto e de uma situação concreta. São os estudos sociocientíficos do pano de fundo que esclarecem a situação original, a qual, de outro modo, seria perdida pelo leitor contemporâneo. David deSilva expõe isso muito bem (2004:118):

> O NT não trata simplesmente da "Palavra de Deus" no sentido dos princípios e ideias divinas. Ele também fala sobre a "Palavra" de Deus "tornada carne", quando os líderes cristãos usaram as palavras, símbolos e rituais — cada qual tendo sentido somente porque ressoava nos contextos sociais e culturais de seus autores e ouvintes — para criar e dar forma ao grupo social distintivo que hoje chamamos de igreja. Além disso, ele trata de responder e preservar aquela Palavra no meio da realidade, interações sociais cotidianas, e em face de desafios reais e condicionados por fatores sociais e culturais.

A exegese histórico-cultural difere do estudo histórico-crítico no sentido de que ela aplica dados do pano de fundo a uma passagem para melhor compreender seu significado, mas ela não usa isso para determinar a autenticidade ou a ampliação editorial do texto. Considerando-se que o cristianismo é uma religião histórica, o intérprete deve reconhecer que uma compreensão da história e cultura dentro da qual a passagem foi produzida é um instrumento indispensável para descobrir o significado de tal passagem. A "História" é o aspecto diacrônico, relativo ao ambiente no qual os autores sagrados produziram suas obras; ela se refere aos eventos e tempos dentro dos quais a revelação sagrada de Deus é expressa. A "Cultura" é o aspecto sincrônico e se refere aos modos, costumes, instituições e princípios que caracterizam qualquer era em particular, formando o ambiente no qual as pessoas administram suas vidas.

A literatura bíblica tem duas dimensões: uma intencionalidade histórica, em que o autor supõe certa informação compartilhada com seus leitores originais, e uma intencionalidade literária, em que ele codifica uma mensagem no seu texto. Os autores ou discursam (literatura profética e epistolar com um caráter histórico presente) ou descrevem (narrativa histórica com um caráter histórico passado) situações de pano de fundo. Em ambos os casos existem "suposições compartilhadas" entre o autor e seus leitores originais, informações não encontradas no texto, i.e., dados que eles sabiam, mas nós não. Embora a pesquisa semântica e a análise sintática possam desvendar a dimensão literária, um estudo do pano de fundo histórico é necessário para revelar um nível mais profundo do significado subjacente ao texto, bem como do próprio texto. John Elliott (1993:7) esclarece que a tarefa das abordagens sócio-científicas é estudar "(1) não somente os aspectos sociais da forma e conteúdo dos textos, mas também os fatores condicionais e os resultados pretendidos no processo de comunicação; [...] (2) a correlação do texto linguístico, literário, teológico (ideológico) e as dimensões sociais; e (3) a maneira pela qual esta comunicação textual seja ao mesmo tempo uma reflexão de e uma resposta a um contexto social e cultural específico".

A ferramenta fundamental para descobrir esses dados é a arqueologia. Mas a sua relevância para a hermenêutica é bastante discutível. É muito comum usá-la principalmente com propósitos apologéticos para "provar" a autenticidade do relato bíblico. De fato, existe algum valor no uso da arqueologia para confirmar a veracidade do registro bíblico. O exemplo clássico é de W. M. Ramsay (*St. Paul the Traveller and Roman Citizen* [São Paulo, viajante e cidadão romano]), o grande historiador e agnóstico cujos estudos da evidência arqueológica de Lucas-Atos levaram à sua conversão. Por exemplo, o conhecimento recentemente adquirido da história do segundo milênio a.C. e dos movimentos seminômades do antigo Oriente Médio têm emprestado maior autenticidade às narrativas patriarcais. William LaSor, Davi Hubbard e Frederic Bush (1982:102-107) resumem as evidências: (1) os nomes dos patriarcas se ajustam ao final do segundo milênio, mas não ao primeiro milênio; (2) a viagem de Abraão de Ur para Harã e Canaã condiz com as condições geográficas e políticas do período; (3) o estilo de vida nômade pastoral dos patriarcas corresponde com as características culturais e topográficas do período; (4) costumes sociais e legais descritos com precisão no texto bíblico refletem o período no qual as Escrituras os fixam; (5) o retrato da religião patriarcal é autêntico, especialmente a relação entre os patriarcas e os santuários locais e o retrato de Deus como o Deus pessoal do clã e não apenas como o Deus dos santuários (como entre os cananeus).

Não obstante, existe um grande perigo em usar a arqueologia na apologética. É uma faca de dois gumes. Jericó é um excelente exemplo. Com base nas escavações de John Garstang, entre 1930 e 1936, os evangélicos têm afirmado que a evidência arqueológica indica que os muros na verdade caíram de dentro para fora. No entanto, alguns ainda hoje parecem não ter conhecimento do trabalho de Kathleen Kenyon, entre 1952 e 1958, que demonstrou que as fortificações de Garstang na verdade são de um período anterior, isto é, de uma cidade do início da Era do Bronze, a qual foi destruída por um terremoto e pelo fogo aproximadamente em 2300 a.C. (em vez de 1400 a.C., data de Garstang). Até hoje, não existe evidência a favor da narrativa bíblica em relação aos muros de Jericó. O que não refuta os dados bíblicos (cf. Dumbrell 1985:130-139), mas indica os sérios problemas no uso apologético da arqueologia. Não devemos chegar a conclusões muito precipitadas sobre a relevância das descobertas arqueológicas. Muitas vezes os problemas excedem em valor as soluções, e é desonesto usar uma ferramenta somente quando ela nos apoia e negligenciá-la quando não o faz.

Edwin Yamauchi discute a "natureza fragmentária" da evidência arqueológica (1972:146-158). Em uma série de espirais descendentes, ele estuda a extensão da evidência que está disponível para nós.

1. Apenas uma fração muito pequena do que foi feito ou escrito sobreviveu, devido à erosão do material por forças naturais (vento, chuva, terra) e a natureza destrutiva dos humanos. Além disso, sítio após sítio tem sido espoliados por habitantes que roubam artefatos inestimáveis.
2. Somente uma parte dos sítios disponíveis foi investigada. Aterros sobre aterros permanecem desconhecidos na Grécia ou Síria. Por exemplo, apenas na Palestina o número de sítios descobertos passou de 300 em 1944 para 5.000 em 1963, chegando a 7.000 antes dos anos 70.
3. Entre os sítios inspecionados somente uma pequena parte foi escavada. Dos 5.000 na Palestina em 1963, apenas 150 haviam sido escavados em parte e só 26 se tornaram sítios importantes.
4. Somente uma pequena parte de um local escavado já foi examinada devido aos incríveis custos envolvidos e à quantidade de tempo exigida. Yigael Yadin calculou que levariam oitocentos anos para limpar Hazor, um local de 175 acres. Algumas cidades são pequenas (Jericó abrange uma área de sete acres e Megido treze), mas muitas outras são bastante grandes. A Babilônia com seus 2.500 acres levaria oito mil anos para ser completamente escavada! O que pode levar a resultados distorcidos. Por exemplo, de 1894 a 1963 não havia qualquer evidência para a existência de uma Era do Bronze em

Éfeso. Então, em 1963, quando engenheiros turcos estavam construindo um estacionamento, encontraram um cemitério micênio. Poucos arqueólogos estão dispostos a fazer afirmações categóricas com base em dados imprecisos.

5. Apenas uma pequena parte do material descoberto foi publicada. Achados importantes podem apodrecer no porão de um museu durante cinquenta a setenta e cinco anos. Por exemplo, 25.000 cuneiformes foram descobertos em Mari, mas até hoje apenas 3.500 a 4.000 foram publicados. Muitos estudiosos se apressam em publicar novas descobertas, por isso ficam embaraçados quando estudos posteriores demonstram que estavam equivocados. Não é bom trocar o certo pelo duvidoso!

Sendo demasiado otimista, Yamauchi estima que, de um décimo do material existente, devemos ter seis décimos investigados, um quinquagésimo escavado, um décimo examinado e metade disso publicado. Isso significa que temos apenas 0,006 por cento de evidências. Se não fossem alguns fatores que compensam os esforços da arqueologia, poderíamos ficar extremamente pessimistas quanto ao seu valor. Não precisamos da evidência completa para estudar os costumes. Porém, quanto mais evidência temos, mais certas são as conclusões. Tanto é assim que alguns fragmentos de cerâmica representando, por exemplo, a vestimenta dos egípcios seriam suficientes para demonstrar costumes domésticos. Yamauchi oferece uma discussão valiosa em termos metodológicos (1972:158). Ele divide a evidência em três categorias: tradições (evidência escrita ou oral de Heródoto, Homero, do Antigo Testamento e de outras fontes), restos materiais (cerâmicas, escombros e assim por diante) e inscrições. As conclusões são mais fortes quando existem evidências sobrepostas de mais de uma fonte (cf. fig. 5.1).

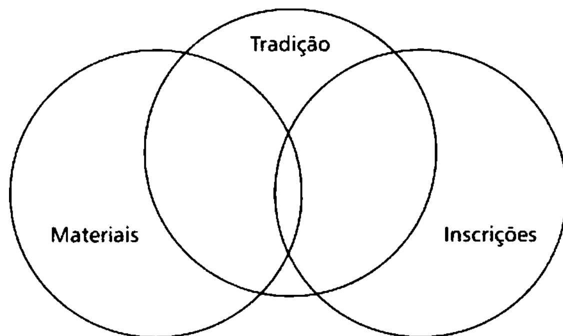



**Figura 5.1. Sobreposição de fontes de evidência arqueológica**

O que também significa que o valor fundamental da arqueologia é descritivo (oferecendo um material de pano de fundo) em vez de polêmico (apologético). Ela é demasiado incerta em seus resultados para ser usada como fonte primária para a apologética. Certamente, não quero dizer que seja inútil para a apologética, pois ela pode afirmar a veracidade básica das referências históricas e geográficas de João ou Lucas (sobre a fidelidade histórica de João, cf. Blomberg 2001). Porém, sua contribuição principal está na informação sociológica, de forma que o leitor contemporâneo possa compreender melhor o ambiente no qual a passagem ou o evento bíblico se desenvolveu.

## ÁREAS DE PESQUISA

### *1. Geografia*

Os movimentos de povos e a topografia da terra podem acrescentar perspectivas fantásticas ao estudo de uma passagem. Como demonstra Barry Beitzel: "A própria história está, em muitos aspectos, ligada de forma inconteste às limitações da geografia e sujeita a elas. A geografia é uma força motivadora que tanto desencadeia como impõe limites a natureza e a esfera da história política, o que poderíamos chamar de geopolítica" (1985:2). Por exemplo, é de valor inestimável ter um conhecimento detalhado das cidades e aldeias em que Jesus e Paulo ministraram (cf. Schnabel 2004), ou das cidades que abrigavam as sete igrejas de Apocalipse 2—3 (cf. Osborne, 2002).

Beitzel menciona dois exemplos bíblicos (1985:102, 170): primeiro, uma análise da conquista de Canaã mostra que todas as cidades invadidas se localizavam nas partes altas, enquanto que as planícies e os vales, onde os carros de guerra cananeus podiam mudar o rumo de muitas batalhas, permaneceram fora de seu controle. De forma interessante, na Guerra dos Seis dias, em 1967, Israel reconquistou, quase exatamente, o mesmo território (cf. mapa de Beitzel na p. 103, que visualiza e circunscreve a conquista na contemporaneidade, em 1967, ao lado da conquista antiga sob o comando de Josué). Mesmo passados vários milênios e com as imensas mudanças tecnológicas, a geografia ainda determina a conquista militar. Segundo, a escolha de Cafarnaum por Jesus para sua base na Galileia pode ter sido em grande parte devida a fatores geográficos. A cidade se situava a noroeste do "Mar da Galileia" e na "Grande Estrada Principal", o principal caminho comercial que unia o Egito à Mesopotâmia. A natureza cosmopolita e o sabor internacional de Cafarnaum faziam dela um centro natural para as incursões de Jesus na Galileia e na Transjordânia, sendo ainda um bom lugar para a preparação da missão universal.

### *2. Política*

Quando se estuda os relatos históricos (como a história de Israel ou a vida de Jesus), é bastante útil conhecer um pouco dos eventos políticos por trás desses relatos. Por exemplo, os profetas escreveram dentro do contexto de uma arena política mais ampla, e muito do que eles disseram pode ser melhor compreendido quando se leva em consideração tais eventos. Muitos problemas sociais e religiosos decorriam do fato de Israel ser um estado–tampão[1] entre os assírios, os babilônios e, depois, os persas. Por exemplo, Acabe seguiu a prática de Salomão do sincretismo e de tratados políticos, por isso, durante o seu governo, Israel adotou muitas práticas das nações pagãs. A estrutura de governo passou de modo progressivo para um sistema semifeudal e, no tempo de Acabe, a monarquia foi substituída por uma ditadura absolutista. Sob tal sistema, as justiças sociais da Torá e dos primeiros anos de Israel desapareceram, passando as classes superiores a explorar os pobres. Para uma excelente avaliação das teorias sociocientíficas relativas a questões como as origens de Israel, o desenvolvimento da monarquia, a tradição profética, o exílio e o lugar das mulheres no Israel antigo, ver Charles Carter (1999:29-40).

### *3. Economia*

Toda cultura pode ser definida de algum modo com base em sua situação socioeconômica. Há várias dificuldades, porém, em reconstituir o pano de fundo econômico de qualquer era. É preciso estudar longos períodos de tempo e generalizar apenas quando as práticas específicas diferirem ligeiramente de um período para outro. Por exemplo, é muito fácil transpor as práticas vistas em Mari ou Ugarit para Israel ou Canaã. Além disso, é bastante difícil fazer uma análise qualitativa da situação do comércio no tempo de Salomão ou de Cristo quando não se possuem dados quantitativos específicos sobre o movimento de mercadorias ou produtos. Tal aspecto se torna muito difícil de investigar, haja vista que as evidências (madeira, tecidos, tinturas, temperos) não têm sobrevivido e poucos relatos têm sido encontrados (Yamauchi calcula que tenham sido usados vinte e quatro milhões de metros de papiros para os registros do templo, mas apenas vinte e cinco metros sobreviveram). Contudo, as evidências que possuímos são altamente reveladoras.

Conhecer o desenvolvimento da economia seminômade dos patriarcas para a economia agrária do Israel primitivo e, depois, para a economia mercantil de Salomão bem como para a situação cosmopolita durante o período greco-romano nos ajuda a compreender detalhes do texto. Por exemplo, Beitzel argumenta que

---

[1] País situado entre países rivais (N. do E.).

o Egito não interveio enquanto Israel conquistava a região montanhosa de Canaã porque suas rotas de comércio nunca foram ameaçadas nas planícies cananeias (1985:102). Outro exemplo: John Elliott afirma que os destinatários de 1Pedro eram moradores "estrangeiros" (1Pe 1.17; 2.11), por causa disso não era permitido possuírem terra e, portanto, estavam limitados a trabalhar no campo ou no comércio local (1981:677-673). O projeto romano de urbanização foi bem-sucedido na província da Ásia (as sete igrejas de Apocalipse), mas falhou nas províncias que constituíam o pano de fundo de 1Pedro (norte da Galácia). Tais províncias compunham uma área predominantemente rural. Trata-se de uma região que era pobre em termos econômicos, um fator que com certeza contribuiu para a opressão dos santos, o tema da epístola. Sabendo-se que a conversão deles havia forçado ainda uma ruptura com alianças anteriores, a situação dos cristãos era duplamente difícil (cf. também McKnight 1996 para um excelente uso da teoria sociológica em 1Pedro). Embora eu questione até que ponto *paroikos* ("estrangeiro") e *parepidēmos* ("estranho", 1.1) possam ser tomados como descrições socioeconômicas, em vez de metáforas espirituais (referentes aos que são espiritualmente alienados da sociedade), o material de Elliott acrescenta profundidade à compreensão de 1Pedro. Conforme Oakman (1996:131-139) salienta, a estratificação social era um problema importante e constantemente enfatizado nos dois Testamentos. Um exemplo disso é a questão do auxílio aos pobres. Havia uma linha tênue entre subsistência e fome, e ainda não se ouvira falar do capitalismo, logo, raramente as fronteiras sociais eram transpostas. Em uma sociedade baseada na honra-desonra, a ênfase não estava na acumulação de bens, mas sim em manter-se a honra do sobrenome.

### *4. Força militar e guerra*

Só no AT, o termo *guerra* aparece mais de trezentas vezes, sendo que boa parte das imagens que representam a ajuda divina (Deus como nosso "refúgio", "força" ou "ajuda presente") tem origem em metáforas militares. Na condição de única passagem terrestre entre a África e a Eurásia, a localização da Palestina era essencial para as rotas de comércio e para a estratégia militar, levando as nações poderosas a tentar controlar a região. Nenhuma outra parte do mundo foi palco de tanta disputa.

É interessante traçar a história de Israel a partir de um ponto de vista militar. Por exemplo, a derrota dos quatro reis por Abraão, com apenas 318 homens (Gn 14), foi vista como impossível em termos militares. Porém, Abraão escolheu lutar nos vales profundos do monte Hermom perto de Damasco ("Dã" em Gn 14.14 provavelmente é a Dã-Jaã de 2Sm 24.6, ao norte da Pereia), dessa forma, nos estreitos limites dos desfiladeiros, uma força pequena, mas bem-treinada e ágil, obteria uma importante

vantagem. Outro fato interessante é que Israel só se tornou uma força militar tecnicamente competente nos dias de Salomão. Após Davi derrotar uma considerável força síria com mil carros de guerra (2Sm 10.15-19), ele não se apoderou dos carros de guerra, provavelmente por acreditar que fariam pouca diferença para seu exército. O que é surpreendente, considerando-se o fato de que por séculos os carros de guerra haviam sido a principal arma militar. Porém, somente com Salomão os carros de guerra se tornaram comuns em Israel (1Rs 10.26). Israel ainda controlava as áreas montanhosas e não as planícies, o que ditava a sua estratégia. Os israelitas conquistavam vitórias com base em táticas superiores e, principalmente, pela intervenção divina.

### 5. Práticas culturais

1. Conhecer os *costumes familiares*, como o ritual do casamento ou as práticas educacionais, é muito importante. Por exemplo, Israel praticava a *endogamia*, excluindo o casamento com não-israelitas. Algo que já era válido no período patriarcal (Gn 24.4; 28.1-2). Dava-se muita ênfase à ascendência, pois isso era crucial assegurar a pureza das linhagens familiares. A educação na Antiguidade era estruturada para a manutenção das classes dos escribas e governantes, com ênfase na memorização e na imitação. Para os hebreus, porém, esse era um dever religioso exigido de todos, e a vida diária da família era concebida como um instrumento de educação religiosa. Os pais ensinavam religião, moral e formação profissional aos filhos. A casa era o centro formativo até o período pós-exílio, quando as sinagogas assumiram uma função educacional. As escolas primárias tiveram início no século I a.C., com as crianças (ou seja, os filhos homens) começando com idades entre cinco e sete anos.

2. *Costumes materiais* (casas, vestimentas) também podem oferecer informações valiosas. Por exemplo, as aldeias israelitas foram construídas com materiais e mão de obra inferiores ao longo do período do AT. Omri ou Ahab, obras-primas arquitetônicas de Salomão, foram todas construídas por fenícios. Fora isso, predominava uma arquitetura rural rústica. A maioria das casas era habitações de um único andar, pequenas construções retangulares ou quadradas com pisos sujos e paredes de tijolos de barro, selados por camadas de argamassa e cal. Seu tamanho era limitado, cerca de 3 metros quadrados, pois não se dominava a "construção em arcos" (colocando as pedras lado a lado numa direção diagonal); a habilidade dos cananeus em construir desse jeito havia intimidado os espiões em Números 13.28. Os israelitas possuíam poucas candeias, pois o óleo era caro demais. Uma família tinha em média uma candeia, que normalmente ficava num nicho da parede ou sobre "vasilhas" ou utensílios de medir grãos, que quando virados de cabeça para baixo serviam como mesa (ver Mt 5.15). Os telhados consistiam em vigas sobre as quais eram colocados ramos ou

canas, onde a sujeira se acumulava. Com frequência sobre eles crescia capim (Sl 129.6; Is 37.27). As casas mais ricas tinham telhados de azulejo helenísticos (Lc 5.19) e, uma vez que eles eram planos, muitas vezes as famílias ali descansavam ou até mesmo recebiam seus amigos.

3. *Costumes do cotidiano* afetam muito mais as passagens das Escrituras do que se possa imaginar. Até a higiene diária era mais uma questão de costume religioso do que pessoal. Conforme descrito em Marcos 7.3-4, os judeus lavavam as mãos quando permaneciam em casa, mas se banhavam e lavavam por completo ao voltar do mercado (onde poderiam ter mantido contato com gentios). Enquanto os romanos não tinham barba, os judeus deixavam a barba crescer, mas deviam mantê-la aparada. Os jovens gostavam de usá-las longas e onduladas, tendo um orgulho especial pelo cabelo espesso e abundante (Ct 5.11; 2Sm 14.25-26). Na verdade, as ofensas contra Eliseu: "Sobe, calvo! Sobe, calvo!" (2Rs 2.23), poderiam ser uma maldição em vez de apenas escárnio, visto que a calvície levava à suspeita de lepra. O problema na Ceia do Senhor, indicado em 1Coríntios 11.17-34, com certeza dizia respeito às tradições sociais de Corinto, especialmente a distinção entre ricos e pobres, e entre os que possuíam um patrono rico e aqueles que não tinham. Os ricos se recusavam a comungar com os pobres, mas comiam diante destes, e não se dispunham a distribuir sua suntuosa refeição e abundante vinho com os que nada tinham, e que se envergonhavam por isso (1Co 11.21-22,33). Os abastados tratavam os sem recursos ou sem patronos como cidadãos de segunda classe. Com isso, rejeitavam o ensino do Senhor de que a igreja celebraria como "um só corpo" (1Cor 10:16-17) (Thiselton 2000:850; Barton 1995:83-84).

4. *Esportes e recreação* formam uma parte importante do tempo de lazer de qualquer povo, e isso não era diferente nos tempos bíblicos. A coragem atlética no mundo antigo estava estritamente associada com a coragem militar. Os "homens poderosos" de Israel eram famosos por sua velocidade (1Cr 12.8) e força (Sansão). Embora não haja qualquer referência a jogos no AT, a arqueologia descobriu vários: por exemplo, um jogo com cavilhas e uma tábua semelhante a um jogo de cartas (um desses com mais cinquenta e oito buracos foi encontrado em Megido). Um jogo de dados da Suméria tem sido produzido e vendido em nossas lojas com esse nome. Os jogos no mundo antigo estavam estritamente relacionados com as festas religiosas, e os quatro grandes jogos gregos tiveram origem em festas dedicadas aos deuses — os jogos olímpicos e nemeus em homenagem a Zeus, os jogos píticos, a Apolo, e os jogos ístmicos, a Posídon (com intervalos de dois a quatro anos). Ao mesmo tempo, os judeus eram contrários a tais competições, pois além de suas origens serem pagãs, os atletas tinham que competir nus. Um ginásio fora construído nas cercanias de

Jerusalém por Antíoco IV, em 200 a.C., onde até alguns sacerdotes compareciam. A condenação de tal lugar está registrada em 2Macabeus 4.17. Herodes, o Grande, também promoveu tais competições, mas os judeus religiosos foram contrários (Couslan 2000:141). No entanto, Paulo é o autor sagrado que usa essa imagem de forma mais constante. Em 1Coríntios 9.24-27, ele relaciona dois eventos: a corrida, enfatizando a meta e o prêmio (v. 24-26); e a luta, enfatizando a defesa para se evitar os golpes (v. 26-27). Paulo exige disciplina e treinamento rigoroso para ganhar a coroa de louros (v. 25) e evitar a derrota (v. 27), e Hebreus 12.1-13 usa a imagem de uma corrida para a vida cristã.

5. *Música e arte* estão entre as mais nobres atividades humanas, expressando as profundas sensibilidades da alma. É óbvio o motivo de a adoração haver se tornado uma das principais funções da música. Porém, este é um dos aspectos mais difíceis de investigar, pois não temos os registros musicais completos (de fato, a música era ensinada e reproduzida sem as "partituras" atuais), e precisaríamos adivinhar a partir de representações em baixos-relevos e poemas líricos quais eram as verdadeiras melodias tocadas. Werner menciona quatro tipos de música no mundo antigo: júbilo social (Gn 31.27), militar (Jz 7.18-20), encantamento mágico (música pagã) e adoração (1962:457-458). Eu acrescentaria um quinto: canções de trabalho ou colheita (Nm 21.17; Is 16.10). A flauta e a trombeta existiam desde o início das tribos seminômades, e tambores foram usados no cântico de Miriam, na travessia do Mar Vermelho (Êx 15.20). Em 1Samuel 10.5, o grupo de profetas ministrou com harpas, tambores, liras e flautas. Sob a influência de Davi, logo uma grande tradição de coro e orquestra se desenvolveu (2Sm 6.5,10), predominando ao longo da história de Israel.

Muitos já chamaram Israel de uma "nação sem arte" devido à proibição de Êxodo 20.4 (Dt 5.8): "Não farás para ti imagem de escultura, nem semelhança alguma do que há em cima nos céus, nem embaixo na terra, nem nas águas debaixo da terra". Porém, essa arte idólatra censurada e uma tradição artística genuína se desenvolveram centradas no tabernáculo e no templo. Sem dúvida, os artesãos estrangeiros fizeram a maior parte da obra no templo (1Rs 7.13-14), mas a tradição era de Israel. Os painéis esculpidos em madeira e cravados de ouro; as romãs, uvas, cabaças, lírios e palmeiras eram bordados nas cortinas (mas note que não havia nenhum animal); e o querubim esculpido no santo dos santos demonstra um amor pela arte religiosa que rivaliza com a das nações vizinhas. No período do NT, Herodes se tornou famoso por suas realizações artísticas e arquitetônicas, e não somente em relação ao templo. Ele ainda ergueu muitas edificações que empregavam o estilo e a estatuária helenísticos: ginásios, teatros, anfiteatros e a toda a cidade de Cesareia de Filipe. A escola de Hillel parece haver permitido essas construções e obras de arte desde que não fossem usadas

para fins religiosos. O próprio Gamaliel usou um anel de sinete gravado com uma cabeça humana para demonstrar a mesma atitude de tolerância.

6. *Antropologia cultural.* David deSilva mostra como a matriz cultural em relação às ideias bíblicas é essencial para compreender o que está por trás do texto, especialmente em relação às ideias de honra-desonra ou purificação no mundo antigo, que são tão estranhas ao modo de vida ocidental (2004:124-126). Questões da vida rural e urbana no Mediterrâneo, exigências de pureza no mundo greco-romano, bem como no judaico, costumes familiares etc., são importantes para se compreender o que de fato subjaz em determinados textos. A obra de deSilva sobre Hebreus, à luz da questão sobre a relação honra-desonra (1995), é bastante elucidativa.

### 6. *Costumes religiosos*

Costumes religiosos controlavam cada aspecto da vida cotidiana das pessoas. Cada atividade tinha implicações religiosas, e a dicotomia atual entre religioso e secular simplesmente não exista. Conforme Henri Daniel-Rops afirma: "uma vez que a autoridade civil se identificava com a autoridade religiosa, a lei secular era tão somente a aplicação da lei de Deus" (1962:341). O que as pessoas vestiam, como passavam seu tempo livre e como se relacionavam umas com as outras, até mesmo o tipo de casa em que viviam, tudo tinha em essência uma dimensão espiritual. Muitas passagens não podem ser compreendidas sem considerar o contexto religioso por trás delas. Por exemplo, investigar o sincretismo pagão-judeu no vale de Lico é bastante útil quando se estuda a heresia abordada em Colossenses. Além disso, é preciso conhecer o verdadeiro objetivo por trás da tradição oral e das proibições farisaicas antes de estudar seus embates com Jesus e Paulo no NT.

Uma leitura atenta das práticas da oração pode demonstrar o valor desses costumes. No século I, os judeus oravam três vezes por dia e recitavam o Shemá (Dt 6.4, 5-9; 11.13-21; Nm 15.37-41) de manhã e à noite. Os judeus em geral oravam de pé, e se ajoelhavam ou se prostravam somente em momentos solenes. Era comum orar em voz alta com as mãos erguidas (1Tm 2.8; unir as mãos em oração não apareceu antes do século 5 d.C.) e os olhos baixos (Lc 18.13). Também era costume o fiel se vestir com um manto de oração (o *talit*) e com os filactérios ou amuletos (os *tefilin*). A oração (*tefilah*) consistia em uma série de bênçãos litúrgicas, codificadas ao final do século I nas "Dezoito Bênçãos". Após essa parte litúrgica, o indivíduo apresentaria pedidos pessoais a Deus. Jesus praticava essas orações (Mc 1.35, prece matinal; Mc 6.46, oração da noite), mas as transcendia ao começar frequentemente na "alta madrugada" (Mc 1.35) e, às vezes, orando durante a noite (Lc 6.12). Lucas em especial enfatiza a vida de oração de Jesus (cf. Lc 5.16; 6.12; 9.18, 28). Jesus transformou

o ensino da primeira oração em sua teologia do "Aba", que apresentava uma nova intimidade na comunhão entre a pessoa e Deus (cf. J. Jeremias 1967 contra Barr).

### *7. Resumo*

Berkeley Mickelsen segue Eugene Nida (*Message and Mission* [Mensagem e Missão]) em relação à influência da diversidade cultural na comunicação (1963:170-172). Qualquer comunicação acontece quando uma "fonte" envia uma "mensagem" a um "receptor". Deus, a fonte suprema, fala por meio dos autores humanos das Escrituras (a fonte imediata) dentro das diversas culturas de seu tempo. Os receptores da mensagem a interpretam do interior de outras culturas. Portanto, a tarefa do receptor na estrutura cultural contemporânea é captar a estrutura total dentro da qual o autor sagrado se comunicou e transferir a mensagem para o nosso próprio tempo. Os aspectos culturais tácitos ajudam os intérpretes a atingir através das palavras a mensagem subjacente, que fora compreendida pelos leitores originais, mas se encontra encoberta para o leitor atual. O processo se torna um prelúdio necessário à aplicação do texto nas situações de hoje (cf. fig. 5.2). Além disso, nos últimos quarenta anos, uma enorme explosão de conhecimento aconteceu em virtualmente toda área de análise do pano de fundo. Em obras como o *Dictionary of New Testament Background* [Dicionário de pano de fundo do Novo Testamento] da IVP (2000), em recentes dicionários como o *Anchor Bible Dictionary* (1992) e no conjunto dos vários volumes da IVP (quatro sobre o NT e os dois primeiros sobre o AT com outros por vir), como também em recentes comentários detalhados, esses dados estão prontamente disponíveis ao público.

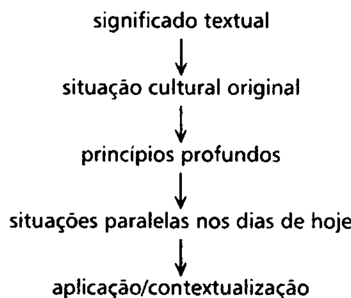



**Figure 5.2. Passos a partir do texto original para a aplicação contemporânea**

O pano de fundo cultural não somente aprofunda a nossa compreensão do texto original, mas também oferece uma ponte para o atual significado do texto (ver cap. 17). Uma descrição dos costumes pressupostos ou dirigidos no texto nos permite separar

os princípios subjacentes (as doutrinas dirigidas no contexto original) daquilo que está na superfície (a contextualização dos princípios mais profundos da situação original). A partir daí poderemos identificar situações semelhantes hoje e permitir que os princípios profundos nos sejam dirigidos mais uma vez.

## FONTES ESPECÍFICAS PARA O MATERIAL DE PANO DE FUNDO

### *1. Alusões ao Antigo Testamento*

Há mais alusões ao AT do que citações diretas (cf. cap. 14, "O Antigo Testamento no Novo Testamento"), embora a maioria dos estudos sobre o uso do AT no NT se concentrem nas citações. Como Douglas Moo declara, as alusões poderiam na verdade carregar maior ênfase porque o autor pressupunha o conhecimento de seus leitores (1983:169). O que significa que a fonte e o significado das alusões devem ser revelados para se capturar o significado original da passagem. Indico cinco princípios para se encontrar e avaliar as alusões:

1. A redação e o estilo apontam para uma passagem do AT? Algo que poderia muito bem demonstrar uma alusão deliberada. No entanto, o estilo é difícil de avaliar. Existem os *semitismos* (o estilo é hebraico ou aramaico em vez de grego) e os *septuagintismos* (devido à influência da Septuaginta [o Antigo Testamento traduzido para o grego]), que entretanto podem ser reflexos inconscientes em vez de conscientes do AT. Sem alguma semelhança linguística, a possibilidade de uma alusão não deve ser forçada, mas a possibilidade de um "eco" ainda pode estar presente, caso o conteúdo aponte nessa direção.

2. Considerar as características do escritor individual. O primeiro livro de Pedro, o de Hebreus e o Apocalipse, por exemplo, apresentam uma incidência muito elevada de alusões. No caso de tais livros, uma alusão potencial tem maior probabilidade.

3. O reflexo do pano de fundo do AT dá sentido ao contexto? Se não houver conformidade com a ideia desenvolvida na passagem, é menos provável. Porém, se o contexto é favorável, a alusão ou eco acrescentará riqueza ao significado da passagem. Por exemplo, o uso de Isaías 53.10,12 em Marcos 10.45 (Mt 20.28) acrescenta o tom do Servo de Javé que expia "o pecado de muitos" (Is 53.12). Muitos estudiosos (como Hooker 1959:140-147) defendem que (1) o vocabulário ("Servo", "para") não é o usado em Isaías 53 (cf. o princípio 1); (2) a escassez de alusões a Isaías 53 nos Evangelhos torna qualquer alusão aqui duvidosa (cf. o princípio 2); e (3) o imaginário da expiação não se ajusta ao contexto (cf. o princípio 3). Porém, Moo responde que embora o paralelo linguístico não seja exato, o significado conceitual de Marcos 10.45 é tão próximo de Isaías 53 que uma alusão é altamente provável (1983:122-127).

Além disso, embora os Evangelhos não contenham muitas alusões diretas a Isaías 53, há muitos reflexos indiretos (ver o quadro em Moo 1983:163-164) e esses podem ter grande força. Por fim, como D. A. Carson demonstra (1984a:432-433), é comum, no ensino de Jesus, ele começar com a morte do eu dos discípulos (Mc 10.43-44) e ilustrar a lição com o modelo da sua morte expiatória (Mc 10.45). Em resumo, o uso de Isaías 53 em Marcos 10.45 é possível, e se torna um exemplo poderoso da atitude de serviço requerida aos discípulos ali.

4. C. H. Dodd argumenta que uma alusão ou citação pressupõe muitas vezes o contexto do AT original subjacente a alusão e não só da própria alusão (1952:126-133). Eis uma questão importante, embora, para saber até que ponto ela é verdadeira, seja necessário saber o contexto imediato do NT. Por exemplo, alguns pensam que o clamor de desamparo em Marcos 15.34 ("Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?") deveria ser compreendido à luz de todo o salmo (Sl 22, cf. v. 22-31) como uma declaração de fé que deposita confiança no Deus que justificará (cf. Trudinger 1974:235-238). Entretanto, isso ignora a óbvia verdade do contexto, pois a declaração ocorre na cruz e o sentido de abandono é supremo. O lamento é aqui enfatizado, embora todo o salmo ainda possa estar no contexto maior. A ação de graças pode ser proléptica no clamor, antecipando a alegria posterior da ressurreição.

5. Não interpretar demais. É comum, especialmente para os estudiosos do AT, traduzir toda a sua detalhada exegese da passagem do AT para o contexto do NT. Antes, devemos procurar determinar (com base na interação entre os contextos do AT e NT, e no modo como a passagem do AT é tratada nos textos do Segundo Templo Judaico) tanto o aspecto do significado realçado na esfera do NT quanto o modo como o autor do NT compreendia a passagem do AT. Por exemplo, Hebreus 2.12-13 apresenta uma interessante justaposição de três passagens: Salmos 22.22 (v. 12), Isaías 8.17 (v. 13) e Isaías 8.18 (v. 13). À primeira vista, as passagens do AT parecem desconexas e descoordenadas, mas quando observamos seu significado no contexto do AT e o comparamos com o desenvolvimento de Hebreus 2, tudo começa a fazer sentido. As três, num breve resumo, falam de temas sobrepostos: vitória em meio ao sofrimento (v. 12), confiança em meio ao julgamento (v. 13) e a promessa em meio ao julgamento (v. 13). As duas últimas passagens são concomitantes no texto de Hebreus, mas tratadas separadamente nessa epístola. Em meio ao julgamento de Deus (Is 8), os remanescentes depositam sua confiança nele (v. 17b) e se tornam seus filhos (v. 18a).

### *2. Alusões intertestamentais*

As citações diretas da literatura intertestamental são escassas, mas as ideias geradas durante aquele período são cruciais para se compreender a doutrina do NT. Muitos dos

partidos judaicos no tempo de Cristo (fariseus, saduceus, essênios) se desenvolveram durante aquela época; logo, os costumes e a cultura do NT têm ali seus antecedentes. Além disso, a tradição oral se origina em tal momento, e doutrinas como a crença na ressurreição dos mortos ou no batismo tem ali fortes raízes. As literaturas sapiencial e apocalíptica se desenvolveram e são importantes fontes para passagens como o Sermão da Montanha, o Discurso no Monte das Oliveiras ou o Evangelho de João. Visto que a literatura apócrifa e pseudepígrafica é semelhante aos documentos do Qumran, discutirei os princípios para usar este material na subseção seguinte.

### 3. *Paralelos de Qumran*

No início de 1950, como resultado de um fervor idealista após a descoberta e publicação dos Manuscritos do Mar Morto, estudiosos tomaram decisões apressadas em relação à influência de Qumran no NT. Por exemplo, João Batista foi visto como um essênio; considerou-se que Jesus fora modelado no Mestre da Justiça (o "fundador" da seita); afirmou-se que a igreja era o equivalente cristão da comunidade de Qumran; o Evangelho de João e a Epístola aos Hebreus foram declarados como documentos essênios; e supôs-se que muitas práticas (como o batismo) e crenças (como a pneumatologia e a escatologia) dependiam de Qumran. Porém, numa avaliação posterior muitos desses pontos foram firmemente modificados (desses pontos apenas Hebreus ainda é considerado por alguns como muito influenciado por Qumran). William LaSor resume a atual opinião crítica quando declara que os dois grupos (Qumran e os cristãos) diferem em suas perspectivas históricas essenciais, mas se assemelham nas perspectivas religiosas (1972:247-254). Historicamente, eles surgem em períodos diferentes, sendo que Qumran não pode confirmar ou contestar dados do NT. Eles são movimentos independentes que se desenvolveram de modos diferentes, e Qumran não pode ser um antecessor das ideias cristãs. Porém, Qumran e o cristianismo eram ambos seitas judaicas sectárias com expectativas escatológicas semelhantes; assim Qumran oferece um valioso paralelo às ideias judaicas e cristãs. Como Michael Wise (2000:264) declara, os Manuscritos do Mar Morto representam um movimento judaico apocalíptico com forte paralelo com o cristianismo, e o Mestre da Justiça (conforme visto nos "Hinos do Mestre") também se via como mais do que um profeta, o qual por revelação divina oferecia a forma final da Torá e proclamava a vinda iminente do reino. A chave é ter um método particular para utilizar os panos de fundo de Qumran (e também dos intertestamentais).

1. *Usar uma boa tradução.* Millar Burrows é uma tradução especialmente boa, mas falta versificação. Geza Vermes e Dupont-Sommer também são traduções boas, mas, para uma tradução num único volume, Wise, Abegg e Cook (1996) é a melhor

e inclui o material recentemente publicado. Uma boa tradução pode evitar que o intérprete entenda mal o texto. É claro que usar o original hebraico é muito melhor, o que nem sempre é possível.

2. *Estudos das palavras.* Para um estudo de palavra, use a concordância de K. G. Kuhn (1960) e seu suplemento em *Revue de Qumran* 4 (1963): 163-234, como também a enciclopédia de L. H. Schiffman e J. C. VanderKam (2000). São obras importantes para investigar as ideias por meio da literatura essênia.

3. *Paralelo.* Antes de sugerir um paralelo, estude as nuances teológicas exatas de Qumran ou da passagem intertestamental antes de aplicá-lo a um trecho do NT. Nesse momento, as fontes secundárias são úteis, e há uma literatura crescente explorando a fundo os livros intertestamentais (como nas séries da *Anchor Bible*). Considerando-se que as opiniões variam amplamente, será importante checar mais de uma fonte. Melhor ainda, investigar passagens paralelas e concluir o significado por si mesmo, antes de aplicá-lo ao NT.

4. *Passagens intertestamentais.* Antes de usar uma citação intertestamental para interpretar uma passagem do NT, certifique-se de que a primeira seja um verdadeiro paralelo e não somente um possível paralelo. A chave é verificar o grau de intensidade em que duas passagens, em seus respectivos contextos, se justapõem. Deve-se ainda comparar a amplitude da sobreposição com outros paralelos em potencial, e determinar quais possibilidades são as mais próximas à passagem do NT. Somente então será possível considerar a passagem intertestamental como um paralelo válido.

### *4. Paralelos rabínicos*

O principal problema é a datação das tradições talmúdicas. Embora esse problema seja superado de algum modo pelo cuidado com que os rabinos preservaram o material, há muitos debates sobre quais materiais de fato se ajustam à situação anterior a 70 d.C. A partir desse ano, quando o templo foi destruído pelos romanos, o judaísmo foi forçado a redefinir a essência de sua adoração e seu ritual. As coisas nunca mais foram as mesmas, e muitos costumes escritos no Talmude posterior teve suas origens no judaísmo pós-70 d.C. A Mixná — uma coleção de sessenta e dois tratados que compilou as tradições orais relativas a seis tópicos principais: a agricultura (a partir da Torá), as estações santas (sábado e festas), o casamento e a vida familiar, o governo e o conflito, o templo e as leis de pureza — foi codificada por volta de 200 d.C. Os outros escritos rabínicos — o Tosefta, o Midrash e os dois Talmudes — foram compostos entre 300-1000 d.C. Muitos (por exemplo, Jacob Neusner, Joseph Fitzmyer) acreditam haver pouca, se houver alguma, continuidade entre os fariseus do tempo de Jesus e os rabinos do período posterior. Mas, parece não haver muita razão para

um ceticismo tão radical, e muitos, como E. P. Sanders, acreditam que uma abertura crítica é a melhor resposta (ver Maccoby 1999:898-899).

Richard Longenecker lista quatro linhas das tradições talmúdicas que ele acredita ser pertinentes: (1) as práticas e os costumes considerados pelo rabi Johanan ben Zakkai, que, por serem muito antigos, começavam com "nossos rabinos ensinaram" ou algo parecido; (2) os ensinos dos rabinos que viveram antes de 70 d.C. ou que tiveram suas raízes naquele período (como Pirke Aboth 1-2); (3) as passagens que não sejam reações a oposições religiosas (principalmente ao cristianismo) ou à opressão política, e que não se originem em um debate ou uma situação posterior; (4) liturgias antigas, confissões e orações como a Shemá ou as Dezoito Bênçãos (1975:75).

No entanto, muitos contestam até mesmo essa lista. Por exemplo, Neusner argumenta que não podemos assumir a validade da datação talmúdica, mas devemos questionar até mesmo os textos que afirmam ser anteriores (1983:105). Neusner defende as técnicas da crítica da forma no uso do material rabínico.[2] Concordo com as três advertências de Sanders (1977:60-61) e acrescento uma quarta:

1. Não devemos acreditar que tais discussões rabínicas continuaram automaticamente sendo visões farisaicas. Embora a maioria dos estudiosos defenda com firmeza a continuidade básica dos dois grupos, todos concordam que citações rabínicas individuais não podem ser tomadas como representativas do farisaísmo. Esse é o problema com a volumosa obra de Herman Strack e Paul Billerbeck (1961-1965) que colocam citações dos rabinos dos séculos III e IV ao lado de passagens do NT sem questionar se elas na verdade refletem o farisaísmo do século I.

2. Não devemos supor que o material anterior seja autêntico, que ele de fato represente o período afirmado. Os rabinos antigos podem ter editado e recriado muitas das declarações. No entanto, creio que podemos ser mais otimistas que Sanders. Como ocorre com as declarações de Jesus, há mais confiabilidade na compilação das citações rabínicas do que muitos estudiosos concedem. O ônus da prova é do cético, ele é quem precisa refutar a credibilidade dos documentos.

3. Não devemos assumir que o material possui uma concepção unificada. Ele é variado e muito eclético. Muitas das seções, na verdade, envolvem um diálogo rabínico apresentando os dois lados da questão. Um padrão comum religioso amarra tudo num conjunto, mas não apresenta uma perspectiva única sobre questões isoladas. Por exemplo, muitas citações famosas demonstram uma corrente misógina dentro do judaísmo (por exemplo, "antes queimar as palavras da Lei a dá-las a uma mulher"

---

[2] Ayers (1983:135-136) e Neusner (1983:99-144) concordam que a escola de Hillel dos fariseus foi a precursora dos rabinos do século II.

[v. *Sota* 19a]), as quais são frequentemente apresentadas como *a* posição judaica, mas são apenas uma das linhas do judaísmo. O direito das mulheres foi defendido muitas vezes (o divórcio era prerrogativa do marido, mas a mulher tinha o direito de solicitar à corte para o obrigar a se divorciar dela) e, quando necessário, as mulheres ocuparam posições de liderança (cf. Stagg & Stagg 1978:51-53).

4. Devemos considerar a possibilidade de que o NT e os rabinos tenham se apropriado de uma tradição judaica comum. Geza Vermes postula essa hipótese como solução para o problema que surge quando uma fonte judaica parece estar por trás de uma passagem, mas não se pode provar sua existência antes de 70 d.C. (1982:373). Ele gostaria de considerar o NT como um testemunho válido das crenças judaicas do século I e, como tal, estudá-lo como parte da linha de desenvolvimento do Targum até o Midrash. Quando considerados a partir dessa perspectiva rabínica (e targúmica), os materiais adquirem uma nova relevância. Devemos também ter cuidado para não aplicar essa concepção de maneira indevida, ignorando a dimensão histórica (os primeiros três itens destacados). Porém, como uma possibilidade adicional, ela pode ser extremamente útil.

### *5. Paralelos helenísticos*

Uma vez que os panos de fundo helenísticos têm sido tão mal empregados pela escolas da história das religiões, alguns negam virtualmente a relevância das ideias gregas sobre as ideias judaicas como panos de fundo apropriados para um estudo do NT. Porém, desde a obra de Martin Hengel (1980:110-126), os estudiosos têm reconhecido que as ideias helenísticas permearam o judaísmo antes do período macabeu e da era cristã. Com o início da missão universal essa influência aumentou, e precisamos considerar os paralelos gregos bem como os judaicos em toda a literatura do Novo Testamento. T. D. Alexander apresenta quatro razões para se considerar a literatura greco-romana como pano de fundo: (1) a história bíblica é "parte de uma história real", algo mais evidente nos Evangelhos e Atos, nos quais os eventos acontecem num ambiente judaico helenístico. (2) A própria Bíblia é "parte de uma 'literatura real'", conforme se percebe nas epístolas, que seguem as convenções das cartas greco-romanas. (3) Os autores e os leitores dos livros bíblicos habitavam "em um mundo social real", e os problemas descritos (por exemplo, em Lucas e Paulo) eram questões sociais do século I. (4) Os povos da Bíblia "enfrentavam dilemas políticos reais" (por exemplo, Jesus diante de Pilatos, ou Paulo diante de Festo) (1995:109-113). Fica claro que todos os eventos do NT aconteceram no mundo romano e, portanto, nenhum estudo pode estar completo sem considerar as pressões políticas, sociais e religiosas que os cristãos primitivos enfrentaram.

Aqui, é claro, pretendo repetir as advertências sobre o uso de material helenístico, mencionadas no capítulo dois, bem como os princípios para a interpretação no resumo a seguir. Os panos de fundo helenísticos podem ser extremamente úteis para se compreender as epístolas endereçadas às igrejas gentias e muitos dos costumes individuais mencionados — por exemplo, atitudes greco-romanas em relação às mulheres em 1Coríntios 11.2-16 ou 1Timóteo 2.9-15. Eles também ajudam a esclarecer detalhes relativos às viagens missionárias, bem como as práticas de adivinhação por trás de Simão, o Mago (Atos 8) ou a escrava possessa (Atos 16). Davi Aune oferece um excelente exemplo de panos de fundo helenísticos (1983:5-26), mostrando de forma convincente que a cena da sala do trono de Apocalipse 4—5 é construída segundo a imagem da cerimônia da corte imperial romana. O que se ajusta à ênfase ao longo do livro que se opõe ao culto imperial, e oferece excelentes exemplos para os sermões de hoje que tratam do problema da relação da igreja com o estado. (Para uma primorosa avaliação das fontes de material de pesquisa, ver Alexander 1995:114-118; Stanton 1999:464-473).

### *6. Resumo*

Uma vez que já discuti outras fontes de paralelos (Filo, Josefo, os Targums) no capítulo três, não as tratarei aqui, mas resumirei esta seção com uma discussão geral sobre os critérios. (1) Devemos ter certeza de que a evidência vem do mesmo período da passagem a ser estudada; o uso de má qualidade dos dados de um período (e.g., a prática gnóstica do século III para interpretar conceitos cristãos do século I) tem levado muitos a falsas teorias. (2) Devemos checar a confiabilidade da evidência: não raro, paralelos talmúdicos foram livremente apresentados como pano de fundo para eventos do NT, como o julgamento de Jesus, sem averiguar a confiabilidade deles para o judaísmo do século I. (3) Não devemos ser seletivos na recolha de evidências: se não as procurar de modo amplo, podemos perder o verdadeiro paralelo, como os costumes greco-romanos e, também, o judaísmo nas passagens sobre a escravidão. (4) Não trabalhar apenas com a situação do momento, mas com o desenvolvimento histórico subjacente: muitas vezes os fatores que conduziram a um estado de coisas são tão importantes quanto a própria situação. Por exemplo, o desenvolvimento da tradição oral no judaísmo é crucial para se compreender muitas das situações de conflito entre Jesus e o judaísmo. (5) Lembrar que os relatos bíblicos também oferecem dados históricos. Os estudiosos frequentemente negligenciam o próprio texto e supõem que todos os dados devem se originar de fontes externas. O que muitas vezes é desnecessário, pois a explicação ou está presente na própria passagem estudada ou em passagens paralelas.

## A SOCIOLOGIA COMO UMA FERRAMENTA PARA INTERPRETAR AS ESCRITURAS

Tem-se tornado cada vez mais popular o emprego de métodos sociológicos atuais para se estudar, de forma mais profunda, a influência da sociedade e dos costumes no texto bíblico. Isso, em parte, é resultado de um sentimento de que o método histórico-crítico tem produzido um vácuo na atual compreensão das Escrituras. Muitos têm declarado que o trabalho dos últimos quarenta anos "faliu", afirmando que, como resultado, "o estudo bíblico-teológico da Igreja parece ter ficado estagnado" (Edwards 1983:431). Conforme T. F. Best explica, a crítica da forma (e da redação), mesmo com sua ênfase no "ambiente vital" dos textos, não descreveu a situação histórica ou social por trás da dimensão literária e teológica: "Mesmo Paulo, que de fato se deixava viver em suas cartas, foi inexoravelmente reduzido a um propagador de ideias" (1983:182). O desejo é reproduzir não apenas os pensamentos, mas o mundo do pensamento do texto bíblico.

A sociologia estuda as relações humanas e as mudanças sociais que formam uma sociedade. Como disse John Gager se deveria em especial diferenciar entre "descrição social" e "interpretação sociológica" (1982:259).[3] A primeira lida com o "o quê" do texto, tentando descobrir o pano de fundo que nos ajudará a identificar os fatores sociais, leis etc. por trás de uma declaração particular. Por exemplo, poderíamos estudar os costumes do século I a respeito de se "cobrir a cabeça" em 1Coríntios 11.2-16 (cf. Thiselton 2000: 828-833). Philip Richter nomeia três tipos de estudos descritivos (1984:78-81). O estudo mais frequente é o do ambiente social no qual Israel ou a igreja se desenvolveram, como o monumental retrato do pano de fundo econômico, social e racial de Joachim Jeremias sobre a Jerusalém do século I (1967). Também é importante a descrição da história social de um grupo em termos de movimentos e eventos, conforme a obra de Carolyn Osiek e Davi Balch sobre a centralidade da casa para o desenvolvimento da igreja primitiva (1997). Por fim, os estudos analíticos traçam o desenvolvimento sócio-histórico de uma classe ou seita, como o debate sobre o nível social dos cristãos primitivos, se eles se infiltravam por toda a sociedade de cima para baixo (os ricos, conforme E. A. Judge e Abraham Malherbe), ou de baixo para cima (os pobres, conforme Gager e Theissen).

A interpretação sociológica estuda o "porquê" subjacente ao texto e usa a atual teoria sociológica não apenas para compreender o significado de um texto, mas para

---

[3] Howard Clark Kee acrescentaria outros tipos de estudo: dinâmica social e papéis sociais, situando os papéis de liderança dentro da estrutura da sociedade; análise antropológica e identidade de grupo, as quais estudam o sistema de símbolos por trás da organização social; e uma sociologia do conhecimento, que analisa as pressões sociais internas e externas no sistema de crença (1989:32-64). Tais especializações agregam detalhes à ampla categoria da "interpretação sociológica".

recriar a dinâmica social que conduziu à produção do texto. O estudo sociológico emprega com bastante frequência as atuais teorias sociológicas para explicar aspectos da história judaica ou cristã. Por exemplo, Norman Gottwald usa um modelo de "revolta camponesa", tomada de algum modo de Max Weber, mas principalmente de Karl Marx, para discutir que a conquista de Canaã não ocorreu por conta de uma invasão externa, mas antes por causa de uma revolta das classes mais baixas e insatisfeitas em Canaã (1979). O estudo de Gager (1975) primeiro descreve a igreja primitiva como um movimento militarista, comparando-a aos "cultos *cargo*" da Melanésia (que também tinham líderes carismáticos e grupos de seguidores errantes). Gager então usa a teoria da "dissonância cognitiva" (L. Festinger) para explicar como o cristianismo sobreviveu como movimento militarista. De acordo com a teoria, a igreja se adaptou ao fracasso de suas expectativas proféticas refazendo sua escatologia e instituindo a missão universal. Em ambos os casos, várias teorias e modelos antropológicos são aplicados à história bíblica para determinar "o que realmente aconteceu".

O movimento atual de análise sociológica (para uma excelente história resumida, ver Horrell 1999:4-12) teve seu precursor na corrente da Universidade de Chicago, particularmente na obra de Shailer Matthews (*The Social Teachings of Jesus* [Os ensinos sociais de Jesus], 1897) e Shirley Jackson Case (*The Social Origins of Christianity* [As origens sociais do cristianismo], 1923). Porém, sua base teórica não era forte e essa corrente teve vida curta. Como explica Edwin Yamauchi (1984:176), o "pai da sociologia" foi Auguste Comte (1798-1857), que abriu caminho para um "estudo científico" do desenvolvimento da sociedade a partir de formas simples para as complexas. Herbert Spencer (1820-1903) aplicou as teorias evolutivas de Darwin na mudança social e Karl Marx (1818-1883) uniu a teoria dialética de Hegel ao materialismo de Ludwig Feuerbach, ao estabelecer a economia como a causa primária da divisão da sociedade. Max Weber (1864-1920) inaugurou a era moderna: ele teorizou que são os sistemas de valor e não o econômico que oferece os grãos para o moinho do desenvolvimento sociológico. Em seu estudo sobre Israel (1952), Weber propôs que o conceito de aliança levou Israel a unidade, e os líderes carismáticos durante o tempo dos Juízes moldaram-no numa força coesa. A outra grande figura foi Émile Durkheim (1858-1917), o primeiro a ver a sociedade como um todo orgânico contendo muitas partes relacionadas. Sua visão funcionalista teve um impacto duradouro no método sociológico. Nas últimas décadas essa abordagem mostrou-se bastante influente, especialmente nos estudos bíblicos.

Bruce Malina descreve três grandes modelos (1982:233-237). A abordagem funcional-estruturalista acredita que a sociedade consiste em certos padrões esperados de interação (estruturas) que são controlados através de objetivos e interesses

(funções) compartilhados. Em comparação com a crítica da forma, que isola as tradições concorrentes em Israel ou na igreja, o funcionalismo as percebe como um todo integrado e procura determinar os grandes fatores que geraram tais movimentos. Conforme se defende na crítica literária, a tendência em reconhecer a unidade do texto bíblico é um valioso corretivo para os excessos histórico-críticos. O segundo é o modelo do conflito que estuda a sociedade em termos das discordâncias e políticas de poder entre os vários grupos de interesses que estão representados na estrutura maior. A reconstituição das mudanças que estas pressões impõem numa sociedade é a tarefa dessa abordagem. Finalmente, o modelo simbólico estuda a sociedade em termos de seu sistema de valores mais profundo, daquilo que as pessoas, as coisas e os eventos significam dentro da estrutura social. As aspirações e expectativas compartilhadas de uma sociedade determinam sua estrutura.

Com relação à igreja, por exemplo, a primeira abordagem estudaria como as suas partes componentes (apóstolos, presbíteros, igrejas locais, os homens e as mulheres como indivíduos) se relacionam, tanto dentro da sociedade cristã quanto dentro das sociedades judaicas e greco-romanas que englobavam a igreja. O modelo do conflito indicaria as tensões na igreja (judaísmo *vs* helenismo, tradição *vs* falso ensino etc.) e no império em geral (cristão *vs* judeu *vs* grego), articulando-as para compreender o desenvolvimento da igreja. O modelo simbólico investigaria símbolos específicos, como o poder, a autoridade (Holmberg, 1978) ou a pureza ritual (Malina, 1981), usando-os como chaves para interpretação da igreja primitiva.

## PROBLEMAS NA ABORDAGEM SOCIOLÓGICA

Muitas críticas podem ser formuladas contra a validade dessa nova escola de pesquisa. Bengt Holmberg nomeia seu capítulo a esse respeito de "Finding the Body — And Losing the Soul?" [Descobrir o corpo — e perder a alma?] (1990), um título inteligente. Derek Tidball (1984:106) compara o uso da crítica sociocientífica com o "cortejar um crocodilo", usando a metáfora de Winston Churchill sobre as relações políticas com o bloco oriental, dizendo: "Quando ele abre a boca não é possível dizer se está tentando sorrir ou se está se preparando para devorar!". Resumirei aqui as dificuldades do estudo sociológico.

### *1. Uso impróprio de modelos*

É fácil ler as situações históricas à luz das teorias atuais sem se perguntar se tais modelos na verdade se ajustam ou não aos dados antigos, problema que David de-Silva chama de "o perigo do anacronismo" (2004:127). A antiga "Vida de Jesus" foi remodelada pelos estudiosos segundo o modelo atual do teólogo liberal. Muitos

investigadores sociológicos estão fazendo o mesmo com Israel ou a igreja. John Gager, por exemplo, foi acusado de ignorar os aspectos do cristianismo primitivo que não se ajustava ao seu modelo militarista. O problema é apontado com frequência nos círculos acadêmicos, e não é diferente entre os proponentes desse método. Os estudiosos muitas vezes escolhem somente aqueles grupos que se ajustam ao modelo que desejam impor sobre os dados e, então, selecionam os aspectos de Israel ou da igreja que se ajustam a sua teoria. De forma deliberada, eles omitem os traços tanto do modelo externo quanto do material bíblico que não sejam paralelos. Thomas Best rotula o erro de o "problema do viés pessoal" e exige "uma revisão fundamental por parte daqueles que querem empregar modelos posteriores" para demonstrar as teorias bíblicas (1983:189).

Em muitos casos, a sociologia é uma ferramenta ideológica para provar uma tese, em vez de ser um instrumento para estudar um movimento. Norman Gottwald é acusado frequentemente de forçar os dados em sua teoria da libertação (1979). Ele teoriza que um igualitarismo e não um monoteísmo foi fundamental na "revolução socioeconômica" de Israel contra os cananeus. Javé era o símbolo da revolução, não a razão para tanto. Logo, em seu âmago, a conquista de Canaã foi socioeconômica em vez de religiosa. Conforme Burke Long afirma: "O modelo para a análise contemporânea é uma sociedade revolucionária antiga, da qual sua expressão religiosa era apenas uma parte. A teologia bíblica parece ter se tornado um tipo de socioteologia da libertação" (1982:255). Num viés mais negativo, Edwin Yamauchi afirma: "Apesar de sua grande erudição, Gottwald impõe ao AT os seus preconceitos ideológicos, sua reconstrução imaginativa que desconsidera tanto os dados bíblicos quanto arqueológicos" (1984:183). Levando em conta este problema, Davi Horrell (1999:22-24) pede por uma "crítica da ideologia", ou seja, por um desmascaramento das estratégias e intenções por trás das tentativas de ler os textos antigos à luz das teorias atuais.

### *2. Revisionismo*

Os críticos muitas vezes parecem ter uma noção preconcebida de que a história bíblica está errada do modo como se apresenta e precisa ser revisada. O que não é um problema com o método sociológico *per se*, visto que, por natureza, essa abordagem tende a tomar os dados bíblicos com muito mais seriedade do que as escolas anteriores. Mas, muitos trabalham com os resultados do método histórico-crítico e supõem a validade de tais conclusões. É o caso de Gottwald. Theissen analisa o problema da história para a pesquisa sociológica (1982:175-179). O historiador é "completamente dependente das eventuais fontes que sobreviveram" (p. 175), e nenhum desses documentos foram estruturados como declarações sociográficas. Com extrema frequência as afirmações

teológicas são tratadas como declarações sociais. A dificuldade de se afirmar a confiabilidade de uma hipótese é imensa. Como se testa uma hipótese construída sobre provas tão obscuras? Minha resposta é tratar com seriedade o texto bíblico, como um registro histórico em si mesmo.

### *3. Tendência de generalizar*

O problema com o modelo funcional-estruturalista é que ele se concentra num corte transversal da sociedade e não abre espaço para contribuições individuais. Theissen põe juntos Jesus e os apóstolos sob o título "carismáticos itinerantes" e não dá oportunidade para as diferenças entre eles (1978). O gênio criativo de Jesus e de Paulo é substituído por forças sociais que formataram suas contribuições. O que faz pouco sentido, pois os verdadeiros gênios (Galileu, Shakespeare, Newton, Einstein) transcendem a sociedade na qual surgem. Não levando em conta as contribuições individuais e exagerando o valor das pressões sociais, os resultados normalmente são distorcidos. Best condena a "tendência da teoria sociológica em padronizar os dados em favor de teorias interpretativas" ao considerar "a extraordinária diversidade das estruturas sociais" na igreja (1983:192). Não devemos forçar a unidade sobre a diversidade.

### *4. Pobreza de dados*

As conclusões sociológicas modernas são feitas com dados abrangentes, coletados em longos períodos de tempo. Em comparação, os dados bíblicos são realmente escassos e os que temos não são expressos em linguagem sociológica. É errôneo considerar as declarações teológicas como evidências sociológicas, e precisamos tomar muito cuidado com isso. Por exemplo, Elliott defende que *peregrino* e *estrangeiro* (em 1Pe 1.1,17; 2.11) são usados como termos técnicos para os marginalizados em vez de serem metáforas teológicas para o cristão como um "estrangeiro" no mundo (1981:24-48). Não estou convencido de que, exegeticamente, ele esteja correto, e apesar de toda a profundidade sociológica do livro, ele naufraga exatamente nesse ponto crucial.

Malina contesta que a tarefa do estudo atual é preditiva e, portanto, necessita de um amplo banco de dados (1982:238). Como o uso das ciências sociais nas Escrituras "é orientado para a causalidade eficiente" (reproduzir o passado), a quantidade de evidência necessária não é tão grande. No entanto, isso é discutível, pois a sociologia atual é descritiva, bem como preditiva. Robin Scroggs afirma que "o investigador deve trabalhar com a máxima precaução e exatidão, com a devida prevenção contra o entusiasmo exagerado" (1980:167). DeSilva acrescenta que a natureza como também a quantidade dos dados são problemáticas, visto que os sociólogos dependem de

"exemplos vivos" para testar suas teorias; assim é preciso proceder muito cuidadosamente (2004:126-127).

### 5. Tendência de desmerecer os sistemas

Os sociólogos afirmam que a sua disciplina é objetiva ou neutra no julgamento, o que na verdade não passa de uma fachada. Yamauchi aponta para Peter Berger como especialmente enfatizando tal aspecto (1984:181,189-190). No entanto, é inerente tanto nesse tipo de sistema empírico quanto na sociologia colocar, no final das contas, os fenômenos religiosos dentro da esfera humana. A experiência espiritual em torno de Israel e da igreja é estudada como produto de fatores internos (da sociedade) em vez de externos (do sobrenatural). Conforme o próprio Berger afirma (*The Sacred Canopy* [A cúpula sagrada], p. 180), "a teoria sociológica deve, por sua própria lógica, ver a religião como uma projeção humana".

### 6. Reducionismo

John Elliott declara: "Os exegetas que usam as ciências sociais aceitam que tudo, especialmente as convicções teológicas, seja reduzido, ao modo de Durkheim, a fenômenos sociais" (1993:88). A tendência a explicar todos os aspectos dados com base em fatores sociais é, no cerne, reducionista. Sem dúvida, muitos defendem que as abordagens contemporâneas sobrepujaram semelhante obstáculo. Malina declara que o uso de modelos para explicar conjuntos de dados não é, de modo algum, reducionista (1982:237), mas ele não explica como evitar incluir os amplos aspectos de Israel e da igreja em modelos gerais, independentemente de os dados, na verdade, se ajustarem ou não. Os mais sofisticados, em grande parte, evitam esse erro. Porém, é muito comum falhar aqui. Por exemplo, O. C. Edwards (1983:444) critica Elliott (1981) por sua tese de que a todos os habitantes da Ásia Menor pode ser atribuído o *status* de estrangeiro residente, ou que a Ásia Menor era principalmente uma área rural. Elliott simplificou demais as evidências e exagerou o seu ponto de vista. Como uma observação geral sobre a situação mais complexa por trás de 1Pedro, Elliott oferece um material muito útil. Ele, porém, não provou sua hipótese num plano mais amplo. Até mesmo Theissen, embora evite o reducionismo em seu estudo de Corinto (1982), cai na mesma armadilha quando estuda os discípulos (1978). Ele artificialmente elevou a classe dos missionários "carismáticos itinerantes" e deu aos líderes estabelecidos nas igrejas (como Filipe, Timóteo, Tito) um papel secundário e subsidiário. Como Philip Richter declara: "Theissen, de fato, nunca foi além de organizar os dados pertinentes. Ele não oferece qualquer modelo adequado que explique os dados de modo satisfatório" (1984:80).

### 7. Desordem teórica

Há inúmeras teorias sociológicas, umas mais válidas do que outras, mas seus praticantes muitas vezes não reconhecem as dificuldades em aplicá-las ao material bíblico. Como aponta Yamauchi, isso ocorre de maneira geral em todo o campo da sociologia acadêmica (1984:179-180). Ele cita Gareth Steadman Jones:

> O caráter vago e indeciso de seu objeto, a inconstância de suas definições, o caráter não cumulativo de grande parte de seu conhecimento, sua tendência a aceitar modas teóricas e a trivialidade de algumas de suas "leis" indicam que seus fundamentos teóricos são contestáveis e duvidosos. (*British Journal of Sociology* 27 [1976]:300).

A própria falta de correlação entre os dados específicos e a teoria (ou modelo geral) é o problema no nível da aplicação ao material bíblico. Os praticantes são culpados de falácia abstrata ao tentar captar a dinâmica das situações antigas em conceitos abstratos modernos, os quais muitas vezes removem a vida e o fôlego das situações originais. David Horrell (1999:14-15) faz essa crítica a Malina, que vê categorias mediterrâneas modernas no ambiente antigo. Scroggs sugere dois modos de superar tal tendência: (1) compreender totalmente os métodos e ter claro até que ponto eles se aplicam aos dados, e (2) ficar atento aos pressupostos teóricos ao explicar a situação antiga (1983:339). Eu acrescentaria um terceiro: permitir que os dados controlem e alterem os modelos quando a situação exigir.

### 8. Determinismo

Uma vez que as ciências sociais se concentram no comportamento humano, a possibilidade da atividade divina é quase, por definição, rejeitada (cf. Holmberg 1990:145-146). DeSilva diz: "Os modelos deixam de ser ferramentas heurísticas e se tornam leitos de Procusto, nos quais os textos são colocados e aos quais devem se conformar" (2004:127). Sem dúvida, os praticantes bíblicos estão muito cientes dessa tendência e tomam o cuidado para deixar espaço para o numinoso, bem como para os reinos fenomenais. Mas, uma vez que toda a tarefa envolve a pesquisa dos fatores sociais por trás do texto, o elemento divino ainda é bastante negligenciado. No estudo de Paulo como um líder carismático, por exemplo, é realçado o fenômeno social, mas a ênfase bíblica na comissão divina às vezes parece ser substituída pelas necessidades da comunidade (cf. Holmberg). Além disso, como toda a contingência é explicada pelos fatores sociais, a sociedade teria o controle absoluto de todo o comportamento humano. Esse exagero da influência social é determinista, pois os eventos que nas Escrituras são atribuídos a Deus terminam colocados sob a égide da sociedade.

## AVALIAÇÃO E METODOLOGIA

Sou tentado a ser tão negativo sobre o potencial da pesquisa sociológica quanto C. S. Rodd, que declara:

> Parece-me que as dificuldades mostradas pela natureza da evidência e as diferenças na cultura são maiores do que os expoentes da interpretação sociológica aplicada às comunidades bíblicas reconhecem, apesar da competência que imprimem em seus escritos. [...] Eu afirmaria que não é provável que a tentativa de aplicar as teorias sociológicas a documentos bíblicos seja frutífera. (1981:103-104)

Rodd usaria essas teorias apenas de forma heurística para sugerir outras linhas de pesquisa. O teórico deve rigorosamente controlar suas conclusões, observando que as teorias gerais jamais podem tratar adequadamente as contingências da história. Uma vez que o investigador nunca pode "testar" suas conclusões como em uma sociedade viva, todos os resultados serão, na melhor das hipóteses, temporários.

Os problemas enumerados aqui são realmente difíceis de superar. Não obstante, devemos reconhecer o fato de que a disciplina aplicada aos estudos bíblicos ainda está se desenvolvendo. As abordagens sociológicas ainda devem ser ajustadas às Escrituras em um "campo" de aproximação à hermenêutica, quer dizer, uma integração de todas as ferramentas num todo abrangente. Até hoje, muitos expoentes da metodologia sociológica tratam isso como um fim em si mesmo, resultando em exageros e confusão. Devo admitir que, na minha opinião, o aspecto mais importante é a "descrição social", pois a "pesquisa sociológica" (p. 217-219 referente à distinção) também pode ser reducionista e presunçosa em seus resultados. Porém, a segunda tem valor heurístico, caso os modelos resultantes sejam tratados como enfoques e não como verdades estabelecidas. Em geral, uma análise do pano de fundo é uma ferramenta imprescindível na tarefa de compreender com profundidade as Escrituras, e sem isso o exegeta está fadado a uma abordagem bidimensional do texto.

Dessa maneira, eu poderia sugerir as seguintes diretrizes hermenêuticas para estudos do pano de fundo, partindo do particular (pano de fundo social) para o geral (modelos sociológicos). Algo que servirá de conclusão para todo o capítulo, pois a metodologia sociológica é colocada dentro do contexto mais amplo dos estudos do pano de fundo como um todo. O único modo em que a abordagem sociológica pode ter alguma validade é quando posta dentro de uma estrutura maior de outras ferramentas exegéticas, como um método entre muitos para determinar o significado do texto.

1. Certifique-se de que a passagem foi estudada por completo ao longo das linhas gramaticais semânticas e sintáticas. Os resultados de uma exegese detalhada darão o

controle para determinar os paralelos de pano de fundo apropriados para aprofundar o significado do texto. Por exemplo, não posso concluir se Gálatas ou 1Coríntios 1—3 mantém paralelos com o pano de fundo judaico ou helenístico até que tenha estudado a língua e os conceitos empregados por Paulo.

2. Seja abrangente na coleta de dados. Às vezes, a própria passagem indicará o material de pano de fundo, como no uso de citações e alusões do AT. Em tais exemplos, não será preciso procurar de maneira mais ampla. Além disso, quando a própria narrativa se fundamenta sobre os costumes judaicos, como nos Evangelhos, a fonte é relativamente simples de definir. No entanto, muitas passagens são ambíguas. O pano de fundo de Gênesis é sem dúvida difícil de se definir, e, em muitos casos, os estudiosos se desesperam para encontrar o paralelo correto. Por exemplo, a cerimônia de passagem entre as partes em Gênesis 15.7-21 pode ter vários significados possíveis (cf. Hasel 1981b:61-78). Ela poderia significar uma união mística, a transferência de vida, uma promessa de automaldição ou auto-obrigação ou pactual (na opinião de Hasel). Nesse caso, as práticas semelhantes das cartas de Mari, os tratados assírios e as cerimônias de vassalagem, todos apontam para o aspecto pactual. Essa convergência de evidências é um ponto importante para o significado da cerimônia. A maioria das cartas de Paulo utiliza fontes judaicas e helenísticas. O intérprete deve descobrir todas as possibilidades para estudar corretamente a passagem.

3. Estude os contextos bíblico e não-bíblico das passagens e veja quais convergem de modo mais estreito. Desejamos paralelos verdadeiros, não aparentes, e somente quando todas as possibilidades forem esgotadas é que decidimos qual é o melhor. Os paralelos que cobrem a passagem bíblica com maior abrangência são os mais prováveis. Se isso é válido para os costumes sociais, muito mais no caso da pesquisa sociológica, quando se está aplicando modelos extraídos de teorias atuais. Robert Wilson aponta seis diretrizes: (1) esteja completamente familiarizado com as abordagens e seus limites; (2) concentre-se nos resultados de cientistas sociais competentes; (3) compreenda plenamente as teorias no contexto atual antes de aplicá-las a contextos antigos; (4) analise uma ampla gama de sociedades que se mantenham paralelos com o fenômeno estudado; (5) verifique os esquemas interpretativos usados para estudar os dados e evite-os, a menos que eles sejam realmente úteis; e (6) permita que o próprio texto ofereça o fator de controle, de forma que a hipótese seja testada pelos dados bíblicos (1984:28-29).

4. Não interprete os paralelos não-bíblicos do texto mais do que o dados o permitam. Em outras palavras, não force o ajuste dos dados à teoria. Em vez disso, modifique a teoria para ajustar os dados. O mais importante: refaça apenas os aspectos que forem verdadeiramente esclarecidos pelo material de pano de fundo.

Não exagere a importância dos aspectos sociológicos em detrimento das dimensões individuais ou espirituais. Lembre-se que o texto deve controlar os dados do pano de fundo e *não* vice-versa!

5. Aborde a passagem com um grande volume de teorias potenciais e permita ao texto selecionar a teoria mais adequada. Não raro, os sociólogos, bem como os teólogos bíblicos, adotam uma abordagem paradigmática na qual eles selecionam um único modelo artificialmente e então forçam a evidência para que ela se ajuste à sua teoria, ignorando quaisquer dados discrepantes. Não há qualquer razão para que os panos de fundo judaicos e helenísticos não possam convergir numa passagem ou que modelos de dissonância cognitiva, conflito e funcional-estruturalista não possam explicar aspectos diferentes do desenvolvimento da igreja. Na sociedade moderna, um sociólogo trabalha de baixo para cima, i.e., da situação social atual de um grupo em direção a um modelo, que será construído a fim de se ajustar aos dados, em vez de forçá-los. O mesmo vale no que diz respeito ao uso das ciências sociais para compreender a Bíblia de um modo mais profundo.

6. O fundamental é o texto, não o material de pano de fundo. Devemos nos lembrar que a exegese histórico-cultural é suplementar ao texto e não um fim em si mesma. Portanto, devemos nos referir ao "evento" por trás do texto somente até o ponto em que ele ajude a compreender a mensagem no texto. Muitos estudos de pano de fundo acabam substituindo o texto, em vez de complementá-lo e aprofundar nosso entendimento a seu respeito. Algumas passagens, como o material teológico ou credo, precisarão muito pouco do estudo pano de fundo. Outras, como a narrativa histórica, muito se beneficiarão dele. Porém, conforme já foi dito, devemos usar apenas os dados culturais na medida em que o texto o permita.

7. Quando passamos do texto ao sermão, a informação do pano de fundo tem um valor adicional. Mergulhando o público na situação original por trás do texto, nós o ajudamos a se colocar no mundo do texto e perceber como ele falava ao seu público original. Nesse momento, podemos então ajudar os ouvintes a descobrir situações do texto semelhantes às de sua própria vida e contextualizar o princípio intrínseco ao texto para as condições do tempo presente.

# PARTE 2

# ANÁLISE DO GÊNERO



A tarefa hermenêutica básica exposta nos capítulos de um a cinco deve ser agora aplicada aos *gêneros* ou tipos de literatura específicos. Estes funcionam em vários níveis: como uma unidade literária maior (o livro do Apocalipse pertence à literatura "apocalíptica"), na seção menor (Lc 15 apresenta uma série de parábolas dentro do Evangelho mais abrangente) ou na declaração individual (Atos 1.9-11 mostra uma imagem "apocalíptica" na declaração de Jesus). Adotarei a definição clássica de *gênero* proposta por Rene Wellek e Austin Warren: "O gênero deve ser concebido, conforme pensamos, como um agrupamento de obras literárias baseado teoricamente tanto na forma exterior (métrica ou estrutura específica) quanto, também, na forma interna (atitude, tom, propósito — grosso modo, assunto e público)" (1956:219). Procurarei ampliar essa definição mais adiante, à medida que considerarmos como se deve identificar o gênero ao qual uma passagem pertence.

Estudos atuais sobre gênero discutem se ele pode ou não funcionar como um mecanismo de classificação. Muitos estudiosos argumentam que as categorias genéricas mudam de época para época, dependendo dos interesses literários, e que cada texto se distingue no uso que faz das formas genéricas. Esses estudiosos, então, concluem que nenhum critério pode ser estabelecido para classificar obras em gêneros específicos. Porém, como já discuti em outra obra, tais argumentos não são conclusivos (Osborne 1983:1-27). Meu propósito principal, aqui, é permitir ao leitor perceber as características dos gêneros antigos como uma chave para interpretar os textos bíblicos. Categorias modernas, quando impostas à estrutura bíblica (por exemplo, a biografia ou a ficção atual usadas como um mecanismo para se compreender os Evangelhos), são enganosas e até mesmo prejudiciais à compreensão real. No entanto, a aplicação de características antigas (e dos mecanismos modernos que completam e desvelam a abordagem histórica) é uma técnica hermenêutica necessária.

Além disso, argumentos relacionados à "mistura" de gêneros e à diferença existente entre textos individuais, pertencentes a um gênero particular, não contrariam a função classificatória do gênero. O próprio fato de podermos identificar "diferenças" e até mesmo de classificá-las (como as porções de sabedoria nos livros proféticos) pressupõe uma unidade maior. Romances contêm enredo, caracterização, clímax e assim por diante. A poesia emprega metro, ritmo, simetria, paralelismo etc. Sem dúvida, os romances diferem radicalmente em seu modo particular de expressão (como, e.g., o "*nouveau roman*" francês), e certas poesias empregam rima enquanto outras preferem uma forma livre (*A terra desolada* de T. S. Eliot, por exemplo). Contudo, as mesmas distinções ocorrem dentro de uma estrutura maior. O livro de Daniel contém seções apocalípticas inseridas no meio da estrutura maior da profecia; os Evangelhos utilizam narrativas, parábolas, provérbios, ensinos e apocalípticos, mas ainda assim

funcionam no conjunto como Evangelhos. Porém, o próprio fato de ser possível descobrir unidades genéricas menores dentro de unidades maiores sustenta a possibilidade e, até mesmo, a importância de se classificar os textos em conformidade com as determinações genéricas. Tremper Longman declara corretamente:

> Apesar de ser verdade que a individualidade de muitas composições deva ser sustentada, as semelhanças entre a forma e o conteúdo dos textos não podem ser negadas. A existência de semelhanças entre textos, que podem servir como uma razão para os estudar como um conjunto, é em especial comprovada na literatura antiga, na qual as inovações literárias não eram tão apreciadas como são hoje. (1983a:3-4)

O gênero funciona como uma valiosa conexão entre o texto e o leitor. Não podemos negligenciar o leitor no processo de interpretação. Todo intérprete se dedica a estudar um texto com certas expectativas, em parte, baseadas na sua própria compreensão de gênero. Se um leitor supõe que os Evangelhos contêm ficção em lugar de história (compreendendo a narrativa de Lázaro e o homem rico em Lucas como uma parábola, não um evento real), a sua interpretação irá se diferenciar de forma radical. E. D. Hirsch se refere a "gênero intrínseco", significando que cada texto faz parte de um grupo maior de textos relacionados de forma genérica (1967:69-71). À medida que os leitores estudam um texto particular e limitam as possibilidades de identificação do gênero adequado ao qual o texto pertence, suas expectativas são pouco a pouco definidas. O processo ocorre por tentativa e erro, num processo em que o texto paulatinamente corrige a identificação feita pelo leitor. Na realidade, o movimento é de fato uma "espiral": da identificação e classificação preliminares se passa à leitura cerrada e à interpretação, e por fim à aplicação de seu significado. Aplicando ao texto os potenciais tipos genéricos extrínsecos (impostos ao texto a partir de fora), o intérprete, enfim, determina o gênero intrínseco, originalmente planejado, e assim é capaz de utilizar as "regras corretas" para compreender o texto. Semelhante processo não pode ser empregado de maneira automática por quem estuda um texto antigo. O leitor moderno precisa de ajuda para compreender como os gêneros antigos funcionavam, o que, em parte, é o propósito dos capítulos da Parte 2.

Devemos ainda nos perguntar como uma pessoa determina o gênero de um livro particular ou passagem.[1] Como a definição de Wellek e Warren deixa bem claro, há considerações externas e internas. Os aspectos externos dizem respeito ao padrão estrutural global, à forma (metro, ritmo, narração), ao estilo, às inter-relações e ao

[1] Para uma discussão mais detalhada dos critérios para identificação do gênero, ver Horst 1978:122-23; Baird 1972:387-388; Osborne 1983:6-7, 24-25; e Longman 1985:61-67.

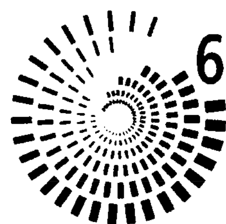
conteúdo. Fatores internos incluem o enredo coeso, a ação, a voz narrativa, a ambientação e a linguagem. As características das obras que mostram semelhanças são estudadas tanto de forma sincrônica (dentro do mesmo período) quanto diacrônica (conforme o desenvolvimento das formas). Só quando compreendemos os padrões históricos, podemos evitar a tendência muitas vezes repetidas de extrair paralelos genéricos de períodos incorretos (cf. também p. 215-216). Por exemplo, teríamos sido poupados do uso que Rudolf Bultmann fez da literatura mandeísta para interpretar João, se ele tivesse percebido que aquela literatura gnóstica era de um período muito posterior a João e sem paralelos com ele. Os paralelos não são suficientes para justificar a inclusão do texto numa classe particular, eles devem também estar relacionados ao período correto.

A análise do gênero descreve tanto as grandes porções das Escrituras (livros inteiros) como as unidades menores. A poesia é encontrada nos Salmos, mas é também um subgênero achado na literatura profética e de sabedoria. Isso ainda é verdade no Novo Testamento. O apocalíptico não é só o gênero do livro do Apocalipse, mas constitui a porção principal de 2Pedro, Judas e 2Tessalonicenses, bem como as porções secundárias dos evangelhos sinóticos, de 1Tessalonicenses e das Epístolas aos Coríntios. A parábola é apenas um subgênero, mas é tão crítica no ensino de Jesus que precisamos tratá-la separadamente. Como diz Lars Hartman, o gênero representa um jogo de convenções literárias compartilhado por leitores e autores: os autores o aceitam mais ou menos fielmente e formatam seus textos de acordo com ele; as expectativas e atitudes dos leitores quando abordam os textos são influenciadas por ele, afetando a compreensão dos escritos (1983:332). Com isso, queremos dizer que discutir o gênero significa discutir algo que tem a ver com a comunicação.

Eu ainda daria um passo a mais para declarar que o gênero fornece um conjunto de matrizes descritivas ("as regras dos jogos de linguagem" de Wittgenstein), as quais refinam os princípios exegéticos gerais expostos nos cinco capítulos iniciais e permitem ao intérprete uma maior precisão na descoberta do significado pretendido pelo autor. James Bailey (1995:203-210) propôs um processo de quatro passos para analisar os gêneros no Novo Testamento: (1) aprender a distinguir os tipos gerais de literatura, por exemplo, o modo como a narrativa é estruturada, os tipos de padrões poéticos usados por Jesus, os diferentes tipos de materiais nas epístolas (ação de graças, parênese, doxologia); (2) aprender a analisar a alternância entre formas narrativas e de fala, ou seja, distinguir as narrativas de pronunciamento, o material dialógico, as histórias de citação, as narrativas de milagre; (3) aprender a reconhecer o "rico e variado repertório de gêneros" do Novo Testamento. Junto com o encômio, os credos, as orações, os hinos, as diatribes, as listas de vícios e virtudes, e os códigos

domésticos nas epístolas, além de máximas, parábolas, provérbios, apocalípticos e monólogos nos evangelhos e em Atos, há uma surpreendente proliferação de tipos literários em ambos os testamentos; (4) identificar as "características estruturais" dos vários gêneros. Os capítulos da Parte 2 pretendem mostrar como identificar os principais tipos de gêneros das Escrituras. O propósito é permitir ao leitor compreender e interpretar corretamente o material.

# LEI DO ANTIGO TESTAMENTO




Poucas áreas na Bíblia são tão confusas para o cristão comum como a Torá (= a parte legal do Pentateuco). A razão pela qual Deus determina que certos animais e aspectos da vida sejam considerados impuros parece desconcertante, e os vários rituais sacrificiais simplesmente não fazem sentido. Encaremos a verdade: a maioria de nós nunca ouviu um sermão feito sobre a Torá, e a maioria dos pastores nunca pensou de fato em fazer tal tipo de pregação. Por que é assim? Daniel Block oferece cinco motivos para os cristãos não estudarem as passagens da Torá, chamando-os de "concepções míticas" (2005:1): (1) o *mito ritualista*, que nos faz acreditar que as partes da lei se resumem em "trivialidades ritualistas enfadonhas" que foram negadas pela cruz; (2) o *mito histórico*, que estabelece que a Torá foi originada numa cultura antiga e tão distante da nossa, que só pode ser interessante para os antiquários; (3) o *mito ético*, que nos faz pensar que a Torá "reflete um padrão ético que deve ser rejeitado como grotescamente inferior à lei do amor", conforme foi estabelecida no Novo Testamento; (4) o *mito literário*, que nos confunde por fazer acreditar que o gênero é tão diferente do estilo atual que nunca poderíamos compreendê-lo; e, por fim, (5) o *mito teológico*, que nos dá a impressão de que o Pentateuco "apresenta uma visão de Deus que é totalmente censurável para a sensibilidade moderna". O resultado é uma completa aversão e confusão criadas apenas para nos levar a evitar as passagens da Torá.

Devemos começar nos perguntando por que Deus faria tal coisa, isto é, desenvolver semelhantes regulamentos enigmáticos. Douglas Stuart se refere a "três narrativas que definem Israel como povo" no livro de Êxodo: (1) Deus o libertou da escravidão imposta pelo império mais poderoso do mundo; (2) a presença *Shekinah* de Deus voltou para Israel, distinguindo esse povo das outras nações; (3) Deus reconstituiu Israel como seu povo especial ao pé do monte Sinai (2006:163). Os israelitas haviam passado trezentos anos sob o domínio da cultura egípcia e agora se tornaram um povo separado sob o domínio de Deus. É difícil conceber a extensão dessa tarefa e do

despreparo do povo para tal empreendimento. A Torá foi dada a Israel para ser guia nessa tarefa.

## USOS DO TERMO *TÔRÂ* NO ANTIGO TESTAMENTO

O termo do Antigo Testamento usado em referência à "lei" é *tôrâ*, mas essa palavra hebraica não significa de fato "lei", antes se refere a "ensino" ou "instrução" (do verbo *hôrâ*),[1] "mandamento" ou "orientação ética geral". O termo poderia até mesmo designar "poesia" (por exemplo, Dt 32.1-41, chamada *tôrâ* no v. 32). A ideia de *tôrâ* como ensinamento é vista especificamente em Êxodo e Deuteronômio e, talvez, seja o melhor modo de compreender o seu propósito. Em Êxodo 24.12, Deus fala: "Tábuas de pedra, e a lei, e os mandamentos que escrevi, para os ensinares", e, em Êxodo 18.20, Moisés é aconselhado por seu sogro, Jetro: "Ensina-lhes os estatutos e as leis" (embora a palavra *tôrâ* não seja usada aqui, a Torá está subentendida). Os israelitas seriam em especial ensinados pelos sacerdotes e levitas (Dt 33.10; 2Cr 15.3; Ed 7.6,10), na família (Êx 13.8-9) e em assembleias nacionais (Dt 31.10-12). As leis são principalmente instruções para a conduta diária, não só no que diz respeito a Deus, mas também no que se refere aos outros israelitas da mesma categoria. Outras palavras são ainda usadas, como *mandamento*, *julgamento*, *ordenança* e *condições de aliança*. O sentido de mandamento se aproxima da ideia de "lei". A Torá deve ser "cumprida" e "obedecida" (Dt 31.12; 32.46). Esperava-se que as pessoas aprendessem as leis e as compreendessem, de forma que pudessem cumpri-las a toda hora. Além disso, o uso do indicativo em lugar do imperativo em Números 5—6 e Levítico 11—15 mostra que o aspecto de instrução era dominante (cf. Selman 2003:498-499; Block 2005:5-6).

A tradução de *tôrâ* por *nomos*, "lei", na LXX e no NT (Mt 5.17-18; Lc 16.31) mostra que as regras foram logo entendidas pelo povo judeu como condições legais e exigências obrigatórias. Assim, o termo *lei* pode designar: as mais de 600 regras unidas em um conjunto ("leis") ou individualmente; o Deuteronômio, o "Livro da Lei" (Js 1.8); uma seção particular ou um aspecto da Torá (por exemplo, o Decálogo ou a "lei dos nazireus" [Nm 6.13]); ou ainda representar todo o sistema religioso judeu (Rm 7.1; 1Co 9.20). Além disso, *tôrâ* compreende a narrativa no Pentateuco. As narrativas são a Torá, tanto no sentido de que elas fornecem exemplos morais para um padrão de vida correto diante de Deus, como ações poderosas e misericordiosas realizadas por Deus em favor de seu povo. É claro que, com frequência, surgem também

[1] Alguns acreditam que o termo venha do verbo *yārâ*, "arremessar, atirar", mas isso não é muito provável.

narrativas negativas sobre o fracasso de Israel, mas estas também realçam a benevolência da aliança divina, pois o Senhor não destruiu a nação como ela mereceria.

Há ainda vários usos específicos (cf. Enns 1997:893-98). (1) *Questões ritualísticas/cerimoniais*: o aspecto principal da Lei se concentra em assuntos como sacrifícios e ofertas — por exemplo, as regras em Levítico sobre as ofertas pelos pecados ou pela culpa de pecados não intencionais, as ofertas queimadas para expiação, as de grão para agradecer Deus pela sua provisão e as de comunhão. Também compreende regulamentos para os sábados e dias festivos, questões sobre pureza e impureza (cf. p. 241-245), exclusão de estrangeiros (principalmente em Esdras-Neemias) e idolatria. (2) *Questões civis, sociais e judiciais*: embora as questões civis no Israel antigo fizessem parte de fato da lei religiosa, as relações na esfera social ainda regidas pela Torá — por exemplo, regulamentos para resolver disputas, cidades de refúgio, assuntos judiciais. A injustiça social é com frequência mencionada. (3) *Deuteronômio*, no sentido de *tôrâ*, é usado para designar as regras do livro de Deuteronômio, na realidade, para designar todas as falas de Moisés com seu conteúdo parenético. De fato, é o título adotado para esse livro em passagens como Josué 1.7 ou 2Reis 23.24. Ele é chamado o "Livro da Lei" em Deuteronômio 28.61 e Josué 1.8, e a "Lei do SENHOR" em 2Reis 10.31. (4) *Instruções humanas para a vida piedosa*: em Provérbios, a palavra *tôrâ* é usada em referência à sabedoria passada de pai (ou mãe) para filho e ao ensino para o jovem em Provérbios 1.8; 3.1; 4.2 e 13.14. Trata-se das instruções religiosas oferecidas para assegurar a conduta adequada (cf. Selman 2003:499-500; Carmichael 1985).

## CÓDIGOS OU COMPILAÇÕES DA LEI

É importante perceber que os códigos legais do Antigo Testamento não são únicos no mundo antigo. A maioria das nações do Oriente Médio antigo possuía sistemas jurídicos semelhantes. Victor Hamilton relaciona os mais importantes por ordem de antiguidade: o Código de Ur-nammu (conforme o nome do rei em Ur) c. 2050 a.C., escrito em sumério; o Código de Eshnunna, o lugar onde suas leis foram decretadas, perto da atual Bagdá, escrito em babilônio, por volta de 1980 a.C.; o Código de Lipit-Ishtar, escrito em sumério, c. 1930 a.C.; o Código de Hamurabi, que reinou de 1792-1750 a.C., durante a primeira dinastia da Babilônia; o Código de Lei Hitita, a data é incerta, mas é possível que tenha sido entre 1525-1500 a.C.; as Leis Meso-Assírias, do tempo de Tiglate-Pileser I, 1115-1097 a.C. A diferença entre os códigos de lei pagãos e a Torá é que os códigos de lei pagãos eram, em seus dias, apenas representações idealizadas em vez de obrigações reais (cf. Hamilton, 2005: 201-202). Ao que parece, as obrigações da Torá eram cumpridas realmente em seus dias. Por

exemplo, muitos duvidam que o ano do jubileu (Lv 25, o quadragésimo nono ano em que todas as dívidas eram perdoadas) tenha sido de fato observado, mas Levítico 25.2-7 afirma que um ano sabático ocorreu logo após a entrada em Canaã, e as denúncias proféticas de Isaías 5.8, Amós 2.6 e Miqueias 2.2 podem significar que o ano do jubileu tenha sido observado alguma vez.

Há quatro compilações de leis no Pentateuco. Em primeiro lugar, temos o Decálogo e o Livro da Aliança, entregues no Sinai conforme Êxodo 20—23 (e novamente promulgados em Êx 34, depois do incidente do bezerro de ouro). *Decálogo* significa "dez palavras" em vez de "dez mandamentos", e estabelece condições para a relação entre Deus e Israel na aliança; seria melhor chamado de "os *dez princípios* de relacionamento da aliança" (Block 2005:9). O texto segue a forma da *suserania*, em que um vassalo (Israel) deve cumprir certas obrigações estabelecidas previamente por um poder superior (Javé). Como lei, os mandamentos estão mais próximos da forma apodítica ou incondicional,[2] com proibições absolutas seguidas por punições pela falha (estas não se encontram no Decálogo, mas nas bênçãos e maldições da aliança).[3] O Livro da Aliança contém instruções para a construção de altares, essenciais para se experimentar a presença divina (Êx 20.22-26), uma série de "princípios reguladores" com regras primárias introduzidas por *kî* e outras secundárias introduzidas por *'im* que foram planejadas como ilustrações paradigmáticas para a solução de disputas. O todo é estruturado pela adoração (Êx 20.23-26; 23.10-19) e mostra que o propósito primário das condições estabelecidas era manter a relação com Deus por meio da adoração.[4]

Em segundo lugar, encontramos as "Leis do Tabernáculo" de Êxodo 25—40 (que se referem tanto às diretrizes de Deus para a construção do templo [c. 25-31]

---

[2] Alt (1967:101-171) foi quem primeiro estabeleceu os dois tipos: as leis apodíticas com mandamentos absolutos que ordenam a "você" fazer algo, e as casuístas ou condicionais que empregam a fórmula "se... então". Essa abordagem da crítica da forma é hoje aceita em geral, entretanto seus rótulos são questionáveis e alguns os acham reducionistas e simplistas. Cf. também Gordon Fee e Douglas Stuart (1982:170-175).

[3] J. W. Marshall 2002:171-182. Marshall e Block explicam assim a forma da suserania no Decálogo: (1) o preâmbulo (Êx 20.1; Dt 20.1-5) identifica o suserano e apresenta as bases; (2) um prólogo histórico (Êx 20.2; Dt 5.6) relata a relação anterior entre as duas partes; (3) as condições estabelecidas ou princípios da aliança (Êx 20.3-26; Dt 5.7-21) determina as obrigações do vassalo para com o suserano; elas são absolutas e devem ser obedecidos ou a aliança será quebrada e as maldições de aliança invocadas; (4) uma condição estabelecida é feita sobre a guarda do documento em um lugar sagrado e sua leitura regular — o que é feito mais tarde (Dt 10.5; 31.10-11); (5) testemunhas (ver Js 24; Dt 32); (6) bênçãos e maldições (Lv 26; Dt 28); (7) um juramento ou a descrição da resposta do povo (Êx 20.18-21; Dt 5.22-33) relata como os israelitas aceitaram a revelação de Deus.

[4] Ver Alexander 1999:2-20; e 2003:94-101; Carmichael 1992. Carmichael acredita que o Livro da Aliança foi escrito no século VI a.C., quando o Deuteronômio foi escrito (p. 248). Alexander segue Marshall 1993, argumentando que o Livro da Aliança reflete "uma sociedade dimórfica, pastoral e agrária, do começo da Era do Ferro I (1200-1000 a.C.)" (p. 100).

como à descrição de como Israel seguiu essas instruções [c. 35-40]) em contraste com o tema principal: o incidente do bezerro de ouro de Êx 32—34, diga-se de passagem, um incidente que desafiou não somente a presença de Deus, mas a ordem de que não poderia haver "nenhum outro deus". Com isso, Javé passa a habitar entre o seu povo, no momento em que a nuvem de *Shekinah* enche o tabernáculo (Êx 40.34-38). Há três tópicos principais repetidos em ambas as seções: a construção da arca, o projeto arquitetônico para o tabernáculo e o pátio, e as obrigações dos sacerdotes. O plano para o tabernáculo ainda corresponde ao relato da criação em Gênesis 1—4 (os padrões das sete falas divinas em Êx 25—31, a divisão e a ordenação tanto do mundo [Gn 1] quanto do tabernáculo), e especialmente ao Jardim do Éden (o jardim como um "santuário" onde o Senhor estaria presente com seu povo; o querubim em Gn 3.24 e Êx 25.17-22; a menorá representando a árvore da vida). Assim, o tabernáculo era um microcosmo do cosmo (em miniatura); uma recriação do Jardim, no qual Javé está presente entre o seu povo.[5]

Em terceiro lugar, as leis de Levítico ampliam as leis do tabernáculo e extrapolam o Êxodo. Alguns veem duas seções principais, cada uma delas começando com leis rituais relativas ao altar e concluindo com regras para ritual de adoração (Êx 25—Lv 16; Lv 17—27).[6] As regras aqui são de larga escala e detalhadas, apresentadas de um ponto de vista sacerdotal, e concentradas sob as ideias centrais de santidade, pureza e expiação. Os sete primeiros capítulos contêm instruções para leigos (Lv 1—5) e sacerdotes (Lv 6—7) a respeito de várias ofertas. Levítico 8—9 fixa sua atenção na consagração do tabernáculo e na ordenação do sacerdócio (Lv 10 é um interlúdio narrativo), enquanto Levítico 11—16 se preocupa com a impureza e seu tratamento, ou seja, a manutenção da santidade diante de Deus. Seria possível dizer que os primeiros dezesseis capítulos tratam da pureza e da santidade do tabernáculo associadas à adoração, e Levítico 17—27, da santidade pessoal e nacional em conjunto com a pureza. Os capítulos 17—26 são injustamente chamados de "Código da Santidade" (desde Klostermann, 1887), uma vez que, na verdade, o livro inteiro está preocupado com a santidade. Essa seção se fundamenta na primeira parte para verificar as exigências cultuais de uma perspectiva comunitária e nacional. Uma ampla variedade de assuntos é abordada (leis de alimentos, comportamento sexual, relacionamentos com o vizinho, atividades criminosas, sacrifícios de alimento, anos

---

[5] Selman 2000:502; Averbeck 2003a:816-17; Durham 1987:350-353.

[6] Averbeck 1997c:907-908. Kiuchi (2003:524) afirma que as duas seções fluem de aspectos externos para internos relativos à adoração, primeiro "do lado material para o coração humano expresso de modo exterior" (Êx 25—Lv 16) e, então, "para o coração humano expresso em obediência às leis e decretos" (Lv 18—26).

sabáticos e de jubileu, blasfêmia), mas tudo relacionado à vida de Israel diante do Senhor como um povo santo. As leis estão inseridas numa estrutura narrativa em que se observam a revelação do Senhor acerca das leis, apresentadas uma de cada vez, e o direcionamento para as situações práticas da vida do povo (cf. Wenham 1979:4-6; Averbeck 1997c:910-915).

Em quarto lugar, as leis de Deuteronômio (Dt 12—26) consistem em uma série de discursos (Dt 1.6—4.40; 5.1—26.19; 27.1—28.68; 29.1—30.20) proferidos por Moisés nas planícies de Moabe, pouco antes de Israel entrar na Terra Prometida. Nesse sentido, o texto representa uma explicação das leis já previamente consideradas e é destinado à segunda geração do povo de Israel. Sua estrutura segue o mesmo estilo dos tratados de suserania do Oriente Médio (como o Código de Hamurabi e os tratados hititas).[7] Ao mesmo tempo, em tais proclamações há um elemento parenético que se concentra na conduta diária da nova geração que está para entrar na terra. As leis anteriores foram dadas à geração que pereceu no deserto depois de fracassar em Cades-Barneia (Nm 13—14). Por isso, a primeiro fala de Moisés é um prólogo histórico que conta como Israel falhou com Deus e teve de perecer no deserto (Dt 2.14-15), antes que o Senhor concedesse ao povo vitórias sobre Siom e Ogue (Dt 2.24—3.11). Então Israel pôde dividir a terra (Dt 3.12-20), mas Moisés não foi autorizado a entrar (Dt 3.21-29). O resto do discurso é uma convocação para a obediência da lei obtida em Horebe (o nome do Sinai em Deuteronômio). A significação teológica das leis do Sinai é realçada em Deuteronômio 5—11 (incluindo uma recapitulação do Decálogo em Dt 5.6-21), sendo relatada do ponto de vista da futura habitação da terra. A ênfase, portanto, recai sobre manter-se verdadeiro em relação a Deus e não falhar como os antigos fizeram em Cades (Dt 9.1-3) ou no incidente do bezerro de ouro (Dt 9.7-29).

As leis da aliança se encontram em Deuteronômio 12—26, seguindo a forma da suserania e, em particular, invocando a renovação da aliança. Os princípios desenvolvidos aqui se baseiam em modelos anteriores, especialmente no Decálogo (alguns até acham que eles se organizam em torno dos Dez Princípios) e do Livro da Aliança de Êxodo 20—23. Eles pressupõem as leis anteriores e enfatizam o lado humanitário; o amor orienta a relação de Deus com a nação (conforme a imagem de Pai para filho) e também deve dirigir as relações dentro da vida cotidiana do povo (isto é, demonstrar clemência para com o fraco e o pobre).[8] A nova geração deve se consagrar novamente à

[7] Para um resumo das tentativas de datar o Deuteronômio como um documento de século VII, escrito durante a reforma de Josias, ver McConville 2003:185-187. Tais tentativas deveriam ser julgadas como um fracasso.

[8] Craigie 1976:41-42. Block 2005:16, eles chamam a isso "a voz de um pastor" mais do que a de um profeta ou sacerdote, isto é, Moisés quando estava a ponto de deixar seu povo.

aliança, lembrar-se das poderosas ações de Javé e recusar-se a manter qualquer relação com os deuses estrangeiros. Como uma revisão e reconfirmação das regras de Êxodo, há uma recontextualização do código da aliança para a nova geração. Bernard Levinson argumenta que o conteúdo, a formulação e a ordem legais exibem uma independência hermenêutica e uma transformação cultural num "hoje" que abrange as futuras gerações.[9] Há alguma verdade nisso, mas não se trata de uma revisão radical, como propõe Levinson. Ao contrário, as revisões buscam fazer com que a nova geração se lembre da libertação passada, realizada por Javé em favor de seu povo, e da dádiva da Terra Prometida, para que, dessa forma, evitassem a idolatria, obedecessem Javé e destruíssem os cananeus idólatras (cf. Niehaus 1997:542-543). A organização do código demonstra isso: Deuteronômio 12—13 se concentra na adoração exclusiva a Javé; Deuteronômio 14—15, na santidade da vida diária (puro/impuro) e na ética social (cuidar dos pobres); Deuteronômio 16.1-17, nas festas de peregrinação; Deuteronômio 16.18—21.9, na autoridade civil (realeza, sacerdócio, profecia, questões judiciais e militares, assassinato); Deuteronômio 21.10—25.19, nos negócios humanos (matrimônio e família, religião verdadeira, misturas ilícitas, comportamento sexual impróprio); e Deuteronômio 26, na adoração e no compromisso com a renovação da aliança.[10]

McConville propõe que Deuteronômio tem de ser entendido como uma constituição para Israel. A *tôrâh* é vista como um dom da graça divina, cujos princípios deveriam ser vividos numa sociedade que protege o desamparado e o pobre. Como povo escolhido, Israel deve viver diferente das outras nações, como uma fraternidade que transcende tanto as distinções tribais como as diferenças sociais entre escravo-senhor, homem-mulher ou rico-pobre. Deuteronômio desenvolve uma religião do "coração" que se concentra no amor de Javé (Dt 6.5). Uma teologia da terra focada no controle de Javé (não do rei) e na centralidade da adoração. A ideia de aliança é particularmente rica, abarcando promessa, comando, lealdade e o movimento de Horebe (Sinai) para Moabe, com o aspecto central da renovação da aliança. O "lugar escolhido" (uma ênfase constante) se concentra na vida do povo como uma jornada diante do Senhor, com o nome divino e a presença divina como essência do controle soberano de Javé sobre seu povo.[11]

---

[9] Levinson 1997:149-152. Ele entende o Deuteronômio como um produto do século VII a.C., feito por escritores revisionistas que pretendiam não apenas revisar as leis anteriores, mas substituí-las. Ver Block 2005:14-15, para uma positiva, embora cautelosa, aceitação da teoria "revisionista" de Levinson (mas sem datá-la tardiamente).

[10] Christenson 2001:lxxiv-lxxvii; e Craigie 1976:68-69.

[11] Conforme mostra McConville (2003:187-191), essas ênfases poderiam mais facilmente ter entrado cedo do que tarde na vida da nação, não obrigando assim uma data no século VII a.C. para a redação do Deuteronômio.

Block reflete sobre o significado dessas leis para os santos da antiga aliança, começando com Deuteronômio 6.20, em que Moisés questiona como eles responderão a seus filhos, nas gerações subsequentes, quando eles quiserem saber o que as leis significam. Em outras palavras, o primeiro propósito da Torá era transmitir a fé da era anterior para as gerações seguintes. Ou seja, o cerimonial, a moral e as regras civis oferecem um modo de responder à graça de Deus pela salvação e pela dádiva generosa da terra, permitindo ao povo manter sua aliança com Javé. Para a maioria dos cristãos, as leis são percebidas como um fardo que a nação precisou suportar, mas o Antigo Testamento, na verdade, não as apresenta dessa maneira. Elas eram bem diferentes disso. Deus não as teria outorgado a seu povo, que acabara de sair da "penosa e mortífera escravidão do Egito", para sobrecarregá-lo de exigências até mais pesadas e difíceis (2005:17-19; 2005a:4-6).

Block sugere várias respostas: (1) obedecer à lei não significava uma "condição prévia à salvação, mas a resposta grata dos que já haviam sido salvos". As condições estabelecidas eram um sinal da graça de Deus, a sua aliança pretendia mantê-los santos (Êx 19.4-6); (2) as regras não eram uma obrigação imposta ao povo, mas uma expressão da relação de sua aliança; (3) Elas também "eram a condição prévia para o cumprimento da missão destinada a Israel e a condição prévia para sua própria bênção"; (4) Deus e Moisés, na verdade, consideravam a Torá "um privilégio supremo e inigualável" (Dt 4.6-8), sendo um sinal do incrível favor de Deus (Dt 4.1-8), especialmente em comparação com as nações vizinhas, que só poderiam esperar satisfazer os caprichos dos deuses por causa ofensas sobre as quais seus fiéis não tinham nenhuma ideia; (5) A obediência era uma expressão externa de temor e fé interiores, à luz do amor da aliança que Deus despejara sobre eles (por exemplo, Lv 26.41; Dt 10.16; 30.6-10); (6) as regras são vistas holisticamente como parte de toda a vida sob a suserania de Javé; (7) Deus e Moisés consideravam que as condições estabelecidas eram compreensíveis e realizáveis (Dt 30.11-20) (Block 2005:20-27; 2005a:15-18).

Em conclusão, as regras da Torá no Pentateuco podem parecer bem complexas, enigmáticas e confusas ao leitor atual, no entanto, cada uma delas se encaixa com perfeito sentido na cultura seminômade das peregrinações pelo deserto, e na economia agrária primitiva de Israel na Terra Prometida. É aqui que bons comentários são absolutamente necessários para se compreender o material. Quando entendemos de que forma as regras se aplicavam à vida de santidade que Deus determinou a seu povo, e como muitas delas estavam relacionadas às pressões das religiões pagãs que cercavam Israel, as leis se mostram bastante significativas. Além disso, à medida que percebermos a matriz cultural e os propósitos teológicos delas, então os princípios

subjacentes poderão ser transferíveis à nossa própria situação. Temos as mesmas necessidades e problemas (a assimilação do comportamento cananeu pelos israelitas é muito comparável à crescente secularização da igreja moderna), e até mesmo um ídolo em nossas escrivaninhas: o talão de cheques. Apenas parece diferente!

## PURO E IMPURO

Não podemos compreender as regras para o puro-impuro sem reconhecer a centralidade do sagrado-profano na vida do povo de Deus. O Senhor é essencialmente santo, sendo este o atributo primário que define o seu caráter. Os seus dois aspectos interdependentes, justiça e amor, fluem de sua santidade. Em Êxodo 15.11, encontra-se a seguinte declaração: "Quem é como tu, glorificado em santidade". E em 1Samuel 2.2, Ana ora, dizendo: "Não há santo como o SENHOR". Além disso, a palavra de Deus é santa (Jr 23.9), assim como suas promessas (Sl 105.42). Como o "Santo de Israel", ele é supremo sobre a Assíria e seus deuses (2Rs 19.22), sua grandeza será louvada (Is 12.6; Sl 71.22) e ele confronta o escarnecedor (Is 29.20). A própria revelação de seu nome divino faz transbordar sua santidade. J. E. Hartley afirma: "O ato de Deus dar o nome divino em solo sagrado ressalta a verdade de que o Deus da revelação (Javé) é realmente santo".[12] Assim a principal exigência de Deus para o seu povo é: "Santos sereis, porque eu, o SENHOR, vosso Deus, sou santo" (Lv 19.2). A chave para assuntos de santidade, como também para as noções de pureza e impureza está em como o povo comum pode experimentar um Deus santo. As leis de pureza do Antigo Testamento têm como propósito responder a essa pergunta. Na realidade, é possível dizer que todo o sistema jurídico de Israel (os sacrifícios, a adoração no templo, a vida religiosa cotidiana) decorre dessa questão.

Também é importante notar que o conceito de sagrado-profano relaciona lugares, coisas ou períodos ao "*status*" das pessoas, enquanto o conceito do puro-impuro se refere à "condição" delas diante do Senhor. Por exemplo, um sacerdote era uma pessoa santa em contraste com um israelita comum. Mas poderia estar na condição de impureza se tivesse mantido relações sexuais com a esposa (não obstante, não mudaria seu *status* de pessoa santa) (Averbeck 1997a:481). Algumas coisas são inerentemente santas (Deus, o primogênito, o tabernáculo), enquanto outras devem se tornar santas por um comportamento adequado (o povo, por obedecer às regras; o sábado, pela suspensão do trabalho). Os procedimentos rituais incluem a unção com óleo, os sacrifícios e as ofertas, a consagração de objetos no santuário e a dedicação de algo como sagrado (Wright 1992b:244).

---

[12] Hartley 2003:421, seguindo Moberley 1992:24-25.

O que fazia a questão da pureza tão crítica no sistema levítico era o fato de, no tabernáculo e no templo, Javé estar realmente presente entre o seu povo. Um Deus santo deve destruir toda a impureza da terra; assim, de que modo se impediria que ele destruísse Israel? Foi o que de fato aconteceu aos filhos de Arão (Nadabe e Abiú) em Levítico 10, quando eles ofereceram fogo sem autorização do Senhor e foram consumidos pelo fogo do céu. A santidade de Deus não pode tolerar o impuro consequentemente ele "será consumido". Assim, em Levítico 15.31, as leis de pureza são vistas como necessárias para que o povo seja aceitável a Javé e não profane seu lugar de habitação, a fim de não ser destruído. Uma pessoa impura que entre no santuário irá desencadear a ira de Deus sobre a nação. Richard Averbeck relaciona duas coisas que os sacerdotes deveriam fazer a esse respeito: zelar pelo santuário de tal forma que refletisse a santidade e pureza do Senhor, e ensinar o povo a honrar o Senhor, obedecendo às regras relativas ao puro e ao impuro em três áreas — a santidade e a pureza da presença de Deus no tabernáculo (Lv 10—16); a manutenção da santidade e pureza de Israel em oposição às outras nações (Lv 17—20); e a manutenção da santidade e pureza em sua adoração a Javé como uma nação (Lv 21—27) (Averbeck 1997a:480).

O propósito das leis referentes ao puro e impuro era ajudar o povo a se mover de um lado a outro em meio a essas condições e manter sua relação com um Deus santo. As passagens de relevância especial são Lv 10—15; 18—22; Nm 5—9; 18—19; Dt 12—15; Ez 22; 24; 36—37; 39; 43—44. Levítico contém certas seções sumárias que são particularmente úteis (Lv 11.46-47; 13.45-46; 14.54-57; 15.11-33; 16.29-34) (Averbeck 1997a:477, 482). Há instruções que tratam de animais puros e impuros (Lv 11), que se relacionam a comidas puras e impuras ("para fazer diferença entre o imundo e o limpo e entre os animais que se podem comer e os animais que se não podem comer" [Lv 11.47]), e de pessoas puras e impuras (Lv 12—15).

As leis do puro e impuro se aplicam apenas a animais e pessoas. Não havia nenhuma planta impura. Os efeitos da Queda se concentram na vida animada, e as regras para o puro e o impuro seguem, em certa medida, a ordem da criação. As categorias de Levítico 11.46 acompanham Gênesis 1.24-31: animais, pássaros, criaturas da água e as rastejantes. Há quatro teorias principais que procuram explicar as regras da pureza: (1) Elas eram higiênicas e tinham o objetivo de manter a saúde do povo (por exemplo, as doenças transmitidas pela carne de porco ou coelhos — a visão de muitos rabinos medievais);[13] (2) separar Israel das nações circunvizinhas e protegê-lo

[13] Harrison 1980:122-126. Fee e Stuart (2003:177-178) dizem que as comidas proibidas são (1) as mais prováveis de causar doenças no clima árido do Sinai, (2) as de custo proibitivo na região de Canaã, (3) os alimentos preferidos pelas culturas pagãs circunvizinhas e (4) as fontes de alergias na região.

das práticas religiosas estrangeiras, inclusive das referentes à dieta (cf. Lv 11.44-45) — a visão de muitos pais da igreja;[14] (3) os animais puros representavam o comportamento que Deus desejava entre o seu povo, correspondendo à integridade e perfeição de Deus. A divisão do mundo animal em impuro, puro e sacrificial mantém um paralelo com a divisão da humanidade em impura, pura e sacerdotal, enquanto a divisão dos alimentos em comestível e não comestível corresponde à divisão da humanidade entre o Israel santo e o mundo gentio;[15] (4) A oposição entre vida e morte, tanto em termos de proteção aos animais de um abate em grande escala (limitando o número de animais que poderiam ser comidos) quanto em termos de morte como oposição à santidade doadora da vida.[16] A concepção de Averbeck parece a melhor justamente por postular uma interseção de três fatores: a estrutura do próprio mundo animal, a necessidade de se evitar a alimentação de sangue, evitando assim animais ou pássaros carnívoros, e a necessidade dos israelitas de se separarem das culturas circunvizinhas, até mesmo no aspecto da alimentação (Averbeck 1997a:484). Eu acrescentaria que a ideia da integridade e santidade de Deus é o outro lado da necessidade de se afastar das nações, e também faria parte da equação.

Dessa forma, pode-se propor a seguinte classificação de animais e alimentos puros e impuros: (1) animais da terra que ruminam (os vegetarianos) e tem as patas bipartidas (provavelmente uma relação com os pés humanos) são puros (Lv 11.3-8; Dt 14.3-8; por exemplo, bois, ovelhas e cabras entre os animais domesticados; cervos, gazelas, antílopes e cabras montesas entre os animais selvagens); (2) peixes com barbatanas e escamas podem ser comidos (Lv 11.9-12; Dt 14.9-10; por exemplo, não podiam ser consumidos lampreias, enguias e arraias); (3) em vez de um princípio para os pássaros, são nomeadas vinte aves que não devem ser consumidas, principalmente pássaros de rapina (Lv 11.13-19; Dt 14.11-18; por exemplo, águia, abutre, falcão, corvo, vários tipos de coruja, gavião, cegonha, garça); (4) insetos alados que caminham sobre quatro patas são impuros, possivelmente porque formam enxames e não têm um movimento holístico, mas quatro tipos que saltam podem ser comidos, isto é, a locusta, a cigarra, o grilo e o gafanhoto (Lv 11.20-23); (5) os animais que andam em bando (i.e., bisbilhotando de lá para cá) são impuros (Lv 11.29-30, por exemplo, doninhas, ratos, camundongos, lagartos). Encontramos em Levítico 11.24-28, 31-38, uma longa exposição sobre os cadáveres de insetos e de animais que andam

[14] Noth 1966:56-57. Fee e Stuart (2003:178-179) oferecem um excelente exemplo, a lei contra cozinhar uma cabra jovem no leite de sua mãe (Dt 14.21). Os cananeus usavam essa receita como um rito de fertilidade, acreditando que tal prática faria com que os deuses abençoassem o rebanho.

[15] Douglas 1966:51-54; Wenham 1979:23-25, 169-171; Wenham 1981:6-15.

[16] Milgrom 1963:288-301; Milgrom 1991.

em bando, os quais tornam impuros os utensílios e as pessoas, sem dúvida porque eles entram nas casas e contaminam utensílios, comidas e outras coisas.

Existem ainda muitas outras leis de pureza referentes aos seres humanos. O propósito era permitir aos israelitas a preservação de sua relação com o Deus santo por meio da pureza ritual. Para tanto, eles deveriam estar íntegros/limpos antes de entrar em qualquer espaço sagrado, para que a santidade de Deus não os destruísse. Começarei com Levítico 12—15. Primeiro, há a purificação após o parto. A mãe fica impura mais pelo derramamento do sangue do que por causa do nascimento, já que o sangue significa vida (Lv 12.4-5,7). A mãe oferecerá um período de purificação de quarenta dias se nascer um menino e de oitenta dias se for uma menina. A razão não é explicada — pode haver uma relação com a posição dos sexos na sociedade antiga. Depois, há a impureza por doenças de pele infecciosas (Lv 13). "Lepra", no caso, não se referia apenas à doença de Hansen, mas a qualquer erupção infecciosa da pele.[17] Uma vez contraída, a pessoa seria isolada durante duas semanas (para ter a certeza de que não se tratava apenas de uma doença passageira) e, depois disso, seria expulsa da comunidade (Lv 13.4-8), pois cada pessoa que se aproximasse dela se tornaria impura. O doente teria suas roupas rasgadas, manteria o cabelo desgrenhado, cobriria a parte inferior do rosto e gritaria "impuro" sempre que alguém se aproximasse dele (Lv 13.45-46). Seu retorno exigia um exame feito pelo sacerdote e, em seguida, uma complexa cerimônia de oito dias, para declarar que a pessoa estava pura (Lv 14.1-32). Há regras semelhantes para o mofo em vestimentas e moradias (Lv 13.47-59; 14.33-57). Por fim, Levítico 15 trata da impureza causada por fluxos sexuais masculinos (v. 2-18) e femininos (v. 19-30).

Em Números 19, vemos que outra fonte de impureza era o contato com um cadáver ou a presença da pessoa em um quarto com um cadáver (o mesmo vale para as carcaças de animais de Lv 11). Tal contato tornava uma pessoa impura durante sete dias. A rigor, qualquer um que pisasse em uma sepultura ficaria impuro por sete dias. O processo de purificação durava sete dias, sendo que no terceiro e no sétimo dias deveria ser feita uma aspersão de água misturada com as cinzas de uma novilha vermelha (Nm 19.17-19).

As regras de pureza são muito confusas, mas aqui o tema central da manutenção da santidade é essencial. Por infelicidade, a maior parte das pessoas de hoje perdeu todo o sentido de santidade, embora o reconhecimento da santidade seja absolutamente requerido na relação com Deus. Em nossa crescente secularização (tanto na

[17] Scurlock e Anderson (2005:70-73) argumentam que o mal de Hansen (lepra) era na realidade um problema do antigo Oriente Médio.

sociedade quanto na igreja), a santidade se tornou mais uma opção do que uma necessidade. Como resultado, muitos cristãos, na atualidade, mantêm uma relação distante com Deus. Precisamos contextualizar as leis de pureza, entendendo-as como a preservação da santidade em nossa vida diária, de forma que Deus possa estar na verdade em primeiro lugar.[18] Sobre as regras individuais, os melhores comentários ajudarão a compreender as bases culturais e religiosas, mostrando como as perspectivas teológicas implícitas nas leis podem ser aplicadas a situações atuais semelhantes.[19]

## SISTEMA SACRIFICIAL

Praticamente todas as religiões antigas possuíam um sistema sacrificial. Embora sacrifícios e ofertas fossem aspectos centrais da religião judaica, poucos compreendem por que o sistema existia ou por que Deus o estabeleceu em primeiro lugar, muito menos como um sistema tão complexo se sustentava. "Oferta" era o termo mais amplo, indicando todas as doações "apresentadas" ou "trazidas" (heb. *qrb*) a Deus. Já o "sacrifício" (heb. *zbḥ*) requeria especificamente a doação do animal. A "oferta", portanto, podia ser ou de grãos ou de animal. Ao contrário da ideia popular, a prática das ofertas sacrificiais não começou na época de Moisés e do Sinai. As primeiras ofertas que conhecemos foram oferecidas por Caim e Abel (Gn 4.2b-5), mais tarde Noé construiu um altar e ofereceu ofertas queimadas após o dilúvio (Gn 8.20-21). Abraão fez o mesmo (Gn 12.7-8; 13.18; 22.2, 13), assim como Isaque (Gn 26.25), Jacó (Gn 33.20; 35.7) e Moisés em Êxodo 17.15 (antes do Sinai). Na realidade, os altares continuaram sendo construídos até depois de inaugurado o tabernáculo (Dt 27.5-7; Jz 6.24-27; 1Sm 7.17). Apesar disso, o sistema sacrificial foi vinculado de forma preferencial ao tabernáculo e ao templo.

Várias teorias surgiram para explicar o sistema sacrificial. Muitas são impregnadas de pressupostos críticos e teorias reducionistas, mas algumas são bastante úteis. Gary Anderson trabalhou com explicações das ciências sociais, começando com Edward Tyler (1871), que reduziu todos os sacrifícios a ofertas feitas a uma deidade (como se esta fosse um ser humano) para se obter algo em troca. J. B. Frazier (1890) chamou o procedimento de imolação ritual ou homicídio de um rei divino em favor das colheitas. Robertson Smith (1889) chamou esse rito de "imolação de um animal totêmico". Esse animal representava a tribo e sua deidade. O consumo de sua carne

[18] Ver a excelente obra de John Oswalt (1999).

[19] Sempre me surpreendo com estudantes e membros de igreja usando qualquer comentário que achem pela frente (quando acreditam que os usam de fato!), sem considerar a sua qualidade. Há uma grande disparidade (como em qualquer artigo que compramos), sendo muito importante usar o melhor. Os outros com frequência oferecem falsas informações.

significava comunhão com seu deus e sustento para a vida da comunidade. Essa ideia deveria ser aplicada ao sistema sacrificial complexo dos hebreus. H. Hubert e M. Mauss propôs que a oferta unia o mundo profano ao sagrado, pois o animal participava de ambos os reinos (o corpo físico e a vida espiritual), representando assim aquele que sacrifica no momento da consagração. A pessoa oferece pouco (um animal) e, em troca, recebe muito (a bênção divina). Outra teoria muito difundida entende o sacrifício como alimento para os deuses, sendo o *altar* "a mesa de Javé" e o *sacrifício* "um suave aroma para Javé" (Anderson 1992:871-872).

Averbeck parte das ideias recentes de Mary Douglas, que descreve a base do ritual como sendo um pensamento analógico, ou seja, que a realidade é percebida em termos da relação com seres sobrenaturais. Isso leva a ações analógicas, nas quais o pensamento é representado, e as regras são estabelecidas para o comportamento ritual. O problema é que os textos ritualísticos não explicam o significado dos rituais, mas apenas expõem as regras. Para compreender os ritos, é preciso entrar no mundo do ritual de forma empírica, perceber os jogos internos de analogias que determinam o comportamento e visualizar o mundo de relações analógicas a ponto de participar do mundo ritual em que ocorre a performance.[20]

Averbeck entende que uma combinação das três teorias pode, então, explicar melhor o significado do sistema sacrificial. Primeiro, a *teoria das ofertas* explica as ofertas como presentes para Javé, expressando homenagem, ação de graças e agradecimento. Um dos termos usados para uma oferta de grãos, *minḥâ*, significa um "presente" ou uma "oferta" (Gn 4.3-5). Da mesma forma, *qorbān* significa "presente" bem como "oferta". Em Números 6.14-15, o termo é usado para todas as ofertas que consumam um voto nazireu: ofertas queimadas, pelo pecado e pela paz, como também ofertas de grão e pão. O termo *'iššeh* significa uma "dádiva, presente (comida)" e se refere tanto a ofertas de carne queimadas (Lv 1.9) quanto de grãos (Lv 24.7,9). Nesse ponto, a ideia de oferecer "comida" para Javé é, às vezes, encontrada (Lv 3.11,16; 21.6,8; Nm 28.2,24), e ainda a concepção de oferta como um "aroma agradável" (Lv 1.9; 2.2; 3.5; Nm 15.3,7). As luzes no lugar santo e o incenso dariam a impressão de que Javé vivia ali, enquanto as ofertas matutinas e vespertinas seriam vistas como partes de desjejum e jantar. Isso não significa que os fiéis pensassem que de fato era assim, mas aumentava a imagem do santuário e da arca como o lugar de habitação física de Deus (*Shekinah*).

Segundo, a *teoria da comunhão* se fundamenta sobre a primeira concepção, ao entender as ofertas como o estabelecimento da comunhão pessoal com Javé.

[20] Wenham 1979:52-57; Averbeck 2003:712-713; Anderson 1992:877-878.

Mais do que qualquer outra coisa, a relação com Javé estava no coração do sistema religioso dos judeus. A gordura, os rins e o fígado das ofertas da paz ou da comunhão eram pensados como presentes de alimento para Javé (o sangue e a gordura lhe pertenciam), mas também como uma refeição comunal entre Javé e os adoradores que partilhavam da refeição (Lv 3.3-5; 7.22-25). A refeição representava um tipo de mesa de comunhão com Javé e estabelecia um vínculo ou relação com Deus (Dt 12.5-12).

Terceiro, a *teoria da consagração* vê o sacrifício como uma consagração ao Senhor: quando os adoradores punham suas mãos sobre o animal, estavam dedicando-o a Javé (Lv 1.4; 3.2; 4.4) mais do que transferindo seus pecados, como ocorria quando o sumo sacerdote colocava as mãos sobre o bode expiatório no Dia da Expiação e lhe transferia os pecados da nação (Lv 16.21-22). Aqui, o propósito era manter a santidade do povo. Israel fora constituído como nação santa através da cerimônia de ratificação da aliança em Êxodo 24.3-8, quando o sangue foi aspergido sobre o povo, significando consagração a Javé. Além disso, a cerimônia do sangue na oferta de culpa por um leproso, em Levítico 14, representava uma reconsagração dos israelitas à medida que se incorporavam novamente à comunidade santa. O sangue era aspergido sobre o altar e, então, sobre a pessoa. Isso significava que a comunhão com Deus foi restaurada e santificada a partir de uma relação renovada com Javé (Averbeck 2003:708-709; e 1997b:998-1003).

Um outro aspecto deve ser enfatizado: a expiação. O verbo hebraico *kipper* podia significar "pagar o preço do resgate" ou "cobrir", mas provavelmente era derivado do acádio *kuppuru* e denotava "cobrir, limpar, purgar" (Averbeck 1997a:691-697). A ideia era de que os pecados seriam limpos ou removidos, resultando no perdão. A expiação tem três ramificações: consagração (i.e., mudar o *status* de uma pessoa de impuro para santo), purificação (i.e., mudar a condição de uma pessoa de impura para pura) e perdão, relacionadas com a remoção da culpa e com a obediência que daí resulta (Averbeck 1997d:704-705).

Há cinco tipos primários de sacrifícios, expostos em Levítico 1—7. Estruturalmente, se considerarmos que Levítico se desdobra diretamente de Êxodo (o que faz muito sentido, segundo o modo como esses livros foram escritos), então Levítico 1—7 estaria enquadrado entre a passagem da consagração do tabernáculo e a do sacerdócio (Êx 40; Lv 8). A seção inteira descreve os eventos da conclusão da construção do tabernáculo. O Senhor ordena a Moisés que proceda assim em Êxodo 40, e Moisés cumpre a tarefa diante da assembleia do povo em Levítico 8. Levítico 1—7 relata, portanto, quais são as obrigações sacerdotais vinculadas ao tabernáculo (Averbeck, *DOTP*, p. 710).

Primeiro, a oferta queimada é descrita em Levítico 1, do hebraico *'ôlâ*: "uma oferta de ascensão". Ela era totalmente queimada no altar e seu aroma "ascendia" a Deus. Eram ofertas de animais provenientes de espécimes perfeitos de gados machos (Lv 1.3-9), carneiros e cabritos (Lv 1.10-15), ou, no caso dos pobres, de pássaros (Lv 1.14-17). O ofertante punha as mãos sobre o animal e o consagrava ao Senhor, matando-o em seguida (os sacerdotes aspergiam o sangue em volta do altar [Lv 1.5]). O animal era em seguida esfolado, cortado em pedaços e depositado sobre o altar (um grande altar: 2,25 m x 2,25 m x 1,35 m). O propósito era apresentar uma oferta a Deus, a fim de o agradar e obter a expiação. Não só remover o pecado como também satisfazer a ira de Deus e tornar possível a comunhão. Dessa forma, a pessoa se purificaria e satisfaria a ira de Deus, conforme ele aceitasse a oferta como um "aroma agradável" (Lv 1.4,9). O animal inteiro (com exceção de sua pele [Lv 7.8]) era queimado no altar e apresentado junto com ofertas de cereais e bebidas no templo todas as manhãs e noites como uma refeição sagrada para Javé.[21]

Segundo, as ofertas de grão ou cereal (que acompanhavam a oferta queimada diária [Nm 28]) são descritas em Levítico 2 e Levítico 6.14-23. Eram oferecidos vários tipos diferentes — grãos peneirados, bolos assados (cozidos em forno) ou bolachas (cozidas em assadeira), e cereais moídos dos primeiros grãos maduros (Lv 2.1-7,14-16). O óleo poderia ser acrescentado, como também sal e às vezes incenso (Lv 2.1,2,13). O propósito era oferecer um aroma cheiroso a Javé (Lv 2.2). O ofertante daria tais produtos ao sacerdote, que colocaria um punhado no altar como uma "porção memorial" queimada para Javé (Lv 2.2,9,16), ou seja, uma "lembrança" de que Javé merece tudo, mas se agrada em aceitar uma porção, como também em "lembrar" a pessoa acerca da razão (i.e., da iniquidade) pela qual ela traz a oferta. O restante da oferta era "coisa santíssima", apenas os sacerdotes poderiam consumi-lo.

O ofertante também traria bebidas (ver Nm 15.1-16 sobre a quantidade que variava conforme os diferentes tipos de ofertas) e, junto com a oferta queimada, ofereceria uma refeição equilibrada (carne, pão, bebida) para Javé (cf. p. 245 sobre esse aspecto). Essa oferta era considerada uma "oferenda" ou "tributo" a Javé (heb. *minchāh*). Em geral, tratava-se de uma ação de graças oferecida durante o tempo da colheita (Dt 26.9-10), mas também poderia ser uma oferta para lembrar da iniquidade, por exemplo, quando um homem suspeitasse de adultério por parte da esposa (Nm 5.15). Eram proibidos fermento e mel, provavelmente porque a fermentação era vista como corrupção. Quando usado com a oferta queimada, significava a gratidão

[21] Wenham 1979:67-72; Averbeck 2003:713-715.

pelo perdão experimentado por meio dessa oferta, como também uma consagração da pessoa a Deus.[22]

Terceiro, a oferta da paz ou da comunhão é descrita em Levítico 3, como uma oferta "sacrificial" (heb. *zebaḥ*) de gado (Lv 3.1-5), ovelha (Lv 3.6-11) ou cabra (Lv 3.12-17) — diferente da oferta queimada, poderiam ser apresentados machos como também fêmeas (Lv 3.1). Eram sacrifícios considerados como "manjar da oferta queimada ao SENHOR" (Lv 3.5,11,16) e eram opcionais, apresentados como uma oferta de confissão, ou voluntária, ou como cumprimento de um voto (Lv 7.12-18). Sendo uma oferta queimada, o ofertante punha suas mãos sobre o animal e o matava, em seguida o sacerdote borrifava o sangue em volta do altar, mas, diferente das outras duas ofertas, as pessoas compartilhavam da refeição. Ao contrário da oferta queimada, apenas os rins, a camada de gordura dos intestinos e o fígado (mais a gordura da cauda do cordeiro) eram queimados no altar como refeição oferecida a Javé (Lv 3.3-5,9-11). Ainda no mesmo dia, o ofertante, sua família e amigos se uniam em uma refeição sagrada diante de Javé (Lv 7.15-20; Dt 12.7). O peito do animal era uma "oferta movida" e a coxa direita, uma "oferta de contribuição" destinadas apenas aos sacerdotes (Lv 7.28-34). Havia três tipos de ofertas de paz: uma confissão ou ação de graças que se oferecia para confessar os pecados e buscar a intervenção de Deus, ou para agradecer a Deus pela intervenção já realizada (era consumida na mesmo dia); uma oferta de voto, vinculada a uma promessa com o propósito de obter a ajuda de Deus; e uma oferta voluntária que poderia se ajustar a qualquer propósito e, sobretudo, poderia ser um agradecimento pela bondade divina (as duas últimas eram consumidas no primeiro e no segundo dia [Lv 7.11-18]). O significado dessa oferta era primeiro estabelecer a comunhão com o Senhor e, então, trazer paz ou bem-estar geral ao adorador.[23]

Quarto, a oferta pelo pecado ou para purificação (*ḥattā't* tem as duas conotações) é descrita em Levítico 4.1—5.13; 6.24-30 e era realizada tanto para a falta moral quanto para a impureza física (por exemplo, depois do nascimento de Jesus [Lc 2.22-24]). A descrição apresentada em Levítico 4—5 considera o aspecto do pecado e é apresentada em duas seções: ofensas inadvertidas contra Deus (significando "estar em erro", não apenas em relação a pecados involuntários, mas também a pecados conscientes) (Lv 4.1-35) e pecados de omissão (Lv 5.1-13). Trata-se, dessa forma, da principal oferta expiatória que envolve sangue. Cada seção de Levítico 4—5 começa com "quando alguém pecar" e se encerra com "o sacerdote fará expiação por

---

[22] Wenham 1979:87-96; Averbeck 2003:717-20; Anderson 1992:879-880.

[23] Cf. Wenham 1979:104-111; Averbeck 2003:720-722; Anderson 1992:880-881.

ele [...] e este lhe será perdoado". Apesar de ser obrigatório, parece haver sido oferecido com menos frequência do que os outros (Nm 28—29). O aspecto da refeição não era tão importante quanto a aspersão de sangue. Havia quatro tipos: do sacerdote (um novilho [Lv 4.3-12]), da congregação inteira (um novilho [Lv 4.13-21]), do líder (um bode [Lv 4.23-26]) e do israelita comum (uma cabra ou cordeiro [Lv 4.27—5.13]). Os pobres poderiam substituir esses animais por dois pombos ou rolinhas, ou uma oferta de grãos (Lv 5.7, 11-13; Lc 2.24). Para os dois primeiros grupos, o sacerdote aspergia com o dedo o sangue sete vezes diante do véu, entre o lugar santo e o Santo dos Santos. Em contrapartida, para os dois últimos, ele colocava o sangue nos chifres do altar de oferta queimada, pois o primeiro par era admitido no santuário (a congregação era simbolicamente englobada no sacerdote), enquanto o segundo par não poderia ultrapassar o altar. A questão era que o pecado e a impureza ritual contaminariam o tabernáculo e precisavam, por isso, ser expiados.[24]

Quinto, a natureza e o significado da oferta pela culpa ou para reparação (Lv 5.14—6.7) já foram por completo explicados, especialmente em sua relação com a oferta pelo pecado. Algumas afirmações têm sido feitas em relação a essas ofertas, entendo que se destinavam: ou aos pecados involuntários (ofertas pela culpa) e aos pecados intencionais (oferta pelo pecado), segundo Josefo; ou aos pecados mortais (oferta pelo pecado) e aos pecados veniais (oferta pela culpa), segundo Orígenes; ou, então, segundo Agostinho, aos pecados intencionais (oferta pelo pecado) e pecados não intencionais (oferta pela culpa). Recentemente tem aflorado certo consenso de que as ofertas pelo pecado se relacionavam à contaminação do tabernáculo, enquanto as pela culpa, com a profanação das coisas santas ou ofensas contra elas. Quando uma profanação ocorria, o objeto considerado santo deveria ser reconsagrado, e, além disso, uma compensação deveria ser dada por isso. Não fica claro no que constituía tal ofensa. Levítico 2.10-16 oferece um exemplo, afirmando que, quando um alimento santo era consumido equivocadamente por uma pessoa comum, esta deveria restituir a refeição e acrescentar um quinto de seu valor (Lv 22.14). Outro exemplo: se alguém levasse uma propriedade sagrada sem querer, ele precisaria devolvê-la e, além disso, deveria acrescentar um quinto de seu valor (Lv 5.17-19). Em geral, a pessoa suspeitava que a violação havia acontecido, mas não sabia como. Logo nenhuma restituição poderia ser feita, mas a oferta ainda precisava ser realizada. Caso alguém tomasse a propriedade de outra pessoa e, então, perjurasse dizendo que não o fizera, a restituição total mais um quinto deveriam ser dados e, em seguida, a oferta para reparação

[24] Enns (2005:94) chama essa condição de uma "qualidade dinâmica" do sistema jurídico, ou seja, este se mantém aberto à reflexão crítica sobre o que de fato constitui a santidade diante de Deus.

deveria ser apresentada (Lv 6.2-7). São mencionados três outros casos em diferentes passagens: a purificação de um leproso (Lv 14.12-28), sexo antes do casamento com uma escrava (Lv 19.20-22) e profanação de um voto nazireu (Nm 6.12). Todos tratam da profanação de um objeto sagrado (o corpo, outra propriedade, um voto ao Senhor). Junto com a restituição, os culpados deveriam trazer um carneiro ou cordeiro sem defeito (nenhum outro tipo de animal) para o altar da oferta queimada, talvez seguissem o procedimento de impor as mãos sobre o animal (entretanto isso não é mencionado), matá-lo e, então, aspergir o sangue no altar. A gordura e as entranhas eram queimadas no altar, e só aos sacerdotes era permitido alimentar-se da carne.[25]

Concluindo, os sacrifícios, mais do que qualquer outra coisa, destinavam-se ao perdão dos pecados e à remoção da culpa, para assim manter a comunhão da pessoa com o Deus santo. Todos os diferentes tipos de sacrifícios e ofertas se fixavam no assunto básico da santidade: como uma pessoa com pecados, transgressões contra Deus e impurezas poderia apresentar-se diante do Deus santo. A santidade interna é mais importante do que o sistema externo. Isso fica evidente nas passagens que contrastam a atitude externa à realidade interior, conforme Oseias 6.6: "Pois misericórdia quero, e não sacrifício, e o conhecimento de Deus, mais do que holocaustos" (cf. 1Sm 15.22-23; Is 1.11-14; Jr 7.21-23; Am 5.21-27; Mq 6.6-8).[26] A questão do puro e impuro revela que tipos de coisas tornam uma pessoa incapaz de se apresentar diante de Deus, e as ofertas mostram como essa pessoa pode ser purificada a fim de permanecer na presença santa de Deus. A razão para um sacrifício de sangue é simples. A santidade de Deus consumiria qualquer pessoa indigna, e o animal era apresentado então como um substituto para a pessoa culpada (Fee e Stuart 2003:178). Os sacrifícios também eram oferecidos a Deus como uma adoração de gratidão e as ofertas, com a finalidade de manter a comunhão com Deus. Este em sua graça revelara a seu povo os rituais que o satisfariam, desde que fossem executados com corações puros e precondicionados a viver uma vida santa todos os dias.

## O ANTIGO TESTAMENTO E OS SANTOS DO NOVO TESTAMENTO

Jesus disse: "Não penseis que vim abolir a Lei ou os Profetas; não vim abolir, mas cumprir" (Mt 5.17). E Paulo ainda diria: "Cristo é o fim da lei" (Rm 10.4); "também vós, meus irmãos, morrestes quanto à lei mediante o corpo de Cristo" (Rm 7.4); e "tendo chegado a fé, já não estamos sujeitos a esse guia" (Gl 3.25). Hebreus declara:

---

[25] Cf. Wenham 1979:104-111; Averbeck 2003:720-722; Anderson 1992:880-881.

[26] Enns (2005:94) chama essa condição de uma "qualidade dinâmica" do sistema jurídico, ou seja, este se mantém aberto à reflexão crítica sobre o que de fato constitui a santidade diante de Deus.

"Ao dizer que esta aliança é nova, ele tornou antiquada a primeira. E o que se torna antiquado e envelhece, está perto de desaparecer" (Hb 8.13), e "sendo a lei sombra dos bens futuros" (Hb 10.1). O texto de Mateus é a principal chave, pois Jesus afirma que a Torá não foi revogada e, na realidade, manteve-se intacta nele. Jesus cumpria a Torá: nos quatro cantos de seu manto, ele usava as "borlas" exigidas por Números 15.38-41 e Deuteronômio 22.12 (Mt 9.20 — elas serviam para lembrar a pessoa de obedecer aos mandamentos divinos), e pagava o imposto do templo (Mt 17.24-27). Quando ignorava uma prática, era porque esta fazia parte da Torá oral e não do código escrito. Douglas Moo argumenta corretamente que "cumprir", em Mateus 5.17, significa que Jesus não revoga a lei, mas "a conduz para o apogeu de seu plano escatológico", isto é, seu ensino transcende a lei e a complementa (Moo 1992:457). A Torá se completa nele. Paulo e Hebreus estão de acordo, pois eles acreditam que a nova aliança trazida por Cristo cumpria a promessa de Jeremias 31.31-34. Repetimos mais uma vez: a lei não foi abolida, mas complementada, e as leis cerimoniais não são mais obrigatórias. Com o sacrifício de Cristo, feito de uma vez por todas, o sistema sacrificial não é mais necessário, nem é preciso repetir o Dia da Expiação todos os anos (Hb 8—10).

Daniel Block oferece cinco sugestões de como os cristãos podem abordar as passagens da Torá: (1) como Escritura divinamente inspirada (2Tm 3.16-17), devemos reconhecer sua relevância ética e teológica, e, assim, estudá-la e aplicá-la (Ed 7.10); (2) devemos ter familiaridade com as leis do Antigo Testamento para uma verdadeira compreensão do ensino ético de Jesus e Paulo; (3) devemos respeitar as distinções — leis criminais, civis, familiares, cultuais e sociais — e utilizar as informações de pano de fundo para extrair a mensagem teológica (cf. cap. 5); (4) devemos investigar "as bases teológicas e a função social" das regras individuais para alcançar sua significação, determinando assim sua "relevância permanente"; (5) devemos contextualizar os "princípios subjacentes" das leis culturais e de contextos específicos, a fim de aplicá-los de modo correto nas situações de hoje. Um tema que se deve manter é a premissa de que a obediência aos mandamentos de Deus é a ponte necessária para o bem-viver, ensinada por Deus no Antigo Testamento e por Cristo no Novo Testamento (Block 2005:31-34).

Os cristãos precisam se lembrar de que o Antigo Testamento é tão canonicamente divino como o Novo Testamento. Como tal, é obrigatório, e a única pergunta a se fazer é em que sentido ele é obrigatório. A Torá não consiste simplesmente de "tipos de Cristo", que só tem relevância enquanto aponta para ele. Ela se destinava a ser aplicada de forma imediata como o Novo Testamento. Quando pregamos as narrativas e as regras do Pentateuco, é preciso encontrar seu propósito original, descobrir

suas particularidades culturais e aplicar *diretamente* sua mensagem teológica aos dias de hoje. Sim, nós já não seguimos mais as leis alimentares, as regras de pureza ou o sistema sacrificial, mas estes não foram abolidos — foram cumpridos em Cristo —, portanto devemos determinar os seus propósitos teológicos e aplicá-los a situações atuais. Nós precisamos de santidade e de uma relação adequada com Deus (da mesma maneira que os antigos israelitas), e as regras legais, corretamente compreendidas, podem nos ajudar nas tarefas dessas áreas críticas da vida cristã.

# NARRATIVA



O atual interesse em crítica literária nos estudos bíblicos começou em grande parte pelo fracasso da crítica da forma e da redação em interpretar o texto. A tendência em dividir o texto em unidades isoladas foi amplamente percebida como contraproducente, e assim os estudiosos se voltaram para o campo da crítica da narrativa para cobrir a lacuna (ver o excelente resumo em Petersen 1978:9-23). Os estudos narrativos reconhecem que o significado se encontra no texto como um todo e não em segmentos isolados, e portanto a crítica da narrativa passou a ser "o assunto do momento". Mas, como todos os modismos, ela também tem seus perigos, como por exemplo, a tendência de ignorar ou até mesmo de rejeitar o elemento histórico do texto e a ênfase filosófica no leitor como o agente na produção do sentido (cf. Apêndices 1-2). Dessa maneira, a crítica da narrativa, conforme consideramos aqui, jamais deveria ser feita por si só, mas em combinação com a crítica da fonte e da redação. Juntas agirão como um antídoto às tendências a-históricas e aos excessos da ênfase no texto como um produto acabado, em vez de uma unidade em desenvolvimento (ver a conclusão deste capítulo). Não obstante, a crítica da narrativa é uma ajuda inestimável na tarefa de interpretar um texto e é uma das "mais positivas escolas" de crítica que surgiram nos últimos anos.

A premissa principal da crítica da narrativa é que a narrativa bíblica é "arte" ou "poesia", concentrando-se assim na arte literária do autor. Embora muitos não neguem a presença de um núcleo histórico, a tendência é tratar as narrativas bíblicas como "ficção" (uma exceção notável é Sternberg). É certamente verdade que há pouca diferença (no nível do gênero) entre narrativa histórica e ficção, visto que ambas utilizam os mesmos métodos para contar a narrativa: enredo, personagem, diálogo e tensão dramática. Na realidade, não existe nada de inerentemente anti-histórico em

adotar uma abordagem "ficcional" para a narrativa bíblica.[1] Ao contrário, tal perspectiva simplesmente reconhece a presença do gênero "ficcional" na história bíblica.

Como muitos observaram, as narrativas bíblicas contêm história e teologia, e eu acrescentaria que elas são reunidas numa forma "ficcional".[2] A base histórica das narrativas é crucial, mas a representação dessa narrativa no texto é o verdadeiro objeto de interpretação. Embora eu acredite que o pano de fundo seja crucial no estudo bíblico, ele deve ser controlado pelo texto e não vice-versa (cf. cap. 5). Nossa tarefa é decifrar o significado do texto histórico-teológico na narrativa bíblica, não reconstruir o evento de origem.

## INTERPRETANDO A NARRATIVA BÍBLICA

Há quatro aspectos a estudar na narrativa bíblica (Antigo ou Novo Testamento): crítica da fonte, da forma, da redação e da narrativa. Não se trata apenas de quatro escolas críticas, mas, muito mais importante, são quatro perspectivas sobre como avaliar o texto. Cada qual acrescenta nuances significativas que enriquecem a compreensão de como o texto foi produzido e o que ele significa. Neste capítulo, vamos nos concentrar na quarta escola, mas é importante compreender como todas as quatro se relacionam, assim falaremos resumidamente de cada uma das três primeiras.

### *1. Crítica da fonte*

Na narrativa do Antigo Testamento, as questões da crítica da fonte giram em torno da questão da autoria: a autoria mosaica do Pentateuco ou JEDP, o *corpus* deuteronômico — enquanto que, no Novo Testamento, as questões se concentram mais na inter-relação literária dos Evangelhos. Embora a hipótese JEDP tenha controlado o campo da crítica durante um século, recentemente ela perdeu força, e uma prudente aceitação da unidade do Pentateuco e da autoria mosaica não está mais fora de questão (cf. Wenham 1999:116-44; Baker 2003:798-805). Qualquer que seja a visão, a crítica da narrativa trata os cinco livros de Moisés como uma composição unificada que se mantém interligada por enredos repetitivos, *leitmotiven*, cenas típicas, elementos estruturais como quiasmo e inclusão etc. Há uma unidade contínua de personagens,

[1] Collins (1982:47-48) nega isso quando declara: "O redescobrimento da narrativa bíblica foi em grande parte uma consequência dos resultados negativos de pesquisa histórica. Um ponto que tem importância teológica. Muitos estudiosos bíblicos conservadores invocaram a crítica literária como um modo de evitar conclusões históricas inoportunas. [...] Deveria ter ficado claro que tais fugas não funcionam. [...] 'Narrativa' não é 'história'. Ela é essencialmente ficção, material que em alguma medida foi inventado". No entanto, essa é claramente uma declaração enviesada, pois muitos críticos literários na realidade combinam as dimensões históricas e "ficcionais" da análise literária.

[2] Cf. Marshall 1970; Martin 1972; Smalley 1978; France 1989.

tema e perspectiva (cf. Hawk 2003:536-543). Nos Evangelhos, as questões são igualmente complexas. Existe uma dependência literária entre os Evangelhos sinóticos e, nesse caso, Marcos ou Mateus é o Evangelho original? O número de passagens que têm correspondência verbal quase exata (por exemplo, Mc 1.21-28 = Lc 4.31-37; Mc 8.1-10 = Mt 15.32-39) e aquelas com a mesma ordem pericópica (por exemplo, Mt 12.46 = Mc 3.31—6.6a = Lc 8.19-56) demanda algum tipo de relação literária.

A grande maioria dos estudiosos afirmam a dependência literária, e três modelos têm sido sugeridos: Mateus primeiro, usado por Marcos, que foi usado por Lucas (Agostinho); Marcos primeiro, usado por Mateus e Lucas (H. J. Holtzmann 1863; B. H. Streeter 1924); Mateus, com Lucas usando Mateus, e Marcos usando Mateus e Lucas (J. J. Griesbach 1783; o W. R. Farmer 1964). Os dois últimos têm predominado. Este não é o espaço para uma longa apresentação (cf. Black e Beck, 2001), mas existe uma razão válida para o predomínio da hipótese de dois documentos: Mateus e Lucas usaram Marcos e Q (do alemão *Quelle*, ou fonte, para os 230 versículos, principalmente as declarações de Jesus, compartilhadas por Mateus e Lucas). Marcos parece a "leitura mais difícil" tanto em termos de linguagem (em várias partes Mateus e Lucas suavizaram sua linguagem) quanto de teologia (e.g., Mateus e Lucas amenizam a expressão "coração endurecido" de Marcos [Mc 6.52; 8.17] ou a pergunta "por que me chamas bom?" [Mc 10.18]). Por essas e outras razões, a primazia de Marcos parece ser a melhor hipótese (cf. Osborne e Williams, 2002). Isso é importante para as variantes redacionais, que, de certa forma, dependem de quem usou quem (p. 257).

### 2. Crítica da forma

Não há necessidade de nos estendermos sobre o debate a respeito da forma como um critério de autenticidade, o que consumiu os críticos de 1920 a 1960. A discussão se concentrava na visão de que as narrativas do Evangelho haviam circulado de forma oral e independente durante trinta anos e só foram escritas após uma mudança considerável com base nas necessidades querigmáticas da igreja. Portanto, elas seriam imprecisas para se recuperar o Jesus histórico. Isso já não é defendido de forma tão ampla (cf. Blomberg 1992), mas o desenvolvimento dos critérios formais produziu um legado duradouro. A definição de declarações de sabedoria, declarações apocalípticas, provérbios, narrativas de pronunciamento, parábolas, narrativas de milagre, narrativas de exemplo, monólogos etc. tem valor inestimável no estabelecimento de critérios formais para se interpretar cada tipo.

### 3. Crítica da redação

A crítica da redação começou no final dos anos 1950 com três alunos de Bultmann: Günther Bornkamm (Mateus), Willi Marxsen (Marcos) e Hans Conzelmann (Lucas),

principalmente por causa da visão recorta-e-cola da crítica da forma. A nova escola acredita que os Evangelhos são o resultado de composição, sendo todos literários em vez de compilações artificiais. A chave é perceber como o redator (editor) usou as suas fontes e então determinar o propósito teológico por trás dessas variações. Para aqueles que defendem a primazia de Marcos, isso torna-se mais simples com Mateus e Lucas, visto que não conhecemos as fontes de Marcos ou João. Para Marcos (algo que se aplica igualmente a João), Stein (2001:349-351) sugere observar o seguinte: costuras, inserções, arranjo de material, introduções, vocabulário, títulos teológicos, variedade de material, seleção ou omissão de material e conclusão. Ao se deparar com uma expansão (e.g., Mt 14.22-33 somando-se ao "andar sobre a água" de Mc 6.45-52) ou uma omissão (na maior parte dos episódios, Mateus é mais curto que Marcos), uma mudança de local (por exemplo, o evento de Belzebu em Mc 3.22-27; Mt 12.22-30; Lc 11.14-23) ou a alteração de uma narrativa (e.g., Mt 19.17 evitando as implicações de Mc 10.18: "Por que me chamas bom?"), o investigador deve perguntar-se por que as mudanças foram feitas e quais seriam as implicações teológicas. Nos anos 1970, a escola configurou-se como "crítica da composição", olhando para o todo de um livro, e não somente para as suas variações, como a base de sua teologia (cf. Osborne 2001b:128-149; Wenham e Walton 2001:74-79). Com isso, o estudo redacional entrou na arena das abordagens narrativas. Acredito que o melhor método para se estudar a narrativa bíblica seja a combinação dos dois métodos (ver a conclusão deste capítulo).

## METODOLOGIA DA CRÍTICA DA NARRATIVA

O método básico pelo qual devemos estudar as narrativas bíblicas é simples: é preciso que as *leiamos*! A maioria de nós foi educada lendo a história dos Evangelhos ou do AT como narrativas isoladas. Raramente nos sentamos e simplesmente a lemos do começo ao fim para captar o drama e o poder das narrativas, como estas se unem para formar um panorama holístico. Os críticos literários têm desenvolvido técnicas que muito nos ajudarão a realizar uma "leitura fechada" ["close reading"] do texto e observar características como a tensão do enredo e da personagem, o ponto de vista, o diálogo, o tempo e o cenário da narrativa. Elas permitirão ao leitor descobrir o fluxo do texto e, desse modo, perceber como a mão de Deus inspirou o autor bíblico para desenvolver sua narrativa. A hermenêutica evangélica tem, de alguma maneira, enfatizado a intenção do autor em relação a cada livro da Bíblia, mas não das partes narrativas. Esquecemos que cada Evangelho foi desenvolvido de um modo diferente e deve ser estudado por si só, como um todo único, para a compreensão de sua mensagem inspirada.

A partir de Murray Krieger, as metáforas comuns a essas dimensões do texto têm sido as de quadros, janelas e espelhos.[3] Os aspectos literários guiam o leitor pelo texto como se estivesse visualizando um quadro ou retrato do mundo narrativo apresentado na história. A natureza histórica da Bíblia leva a tratar a narrativa como uma janela para o evento por trás do texto. Por fim, considerando-se que a Bíblia é supremamente pertinente para os dias de hoje, o texto é um espelho no qual o significado está "preso", de forma que os leitores veem a si mesmos como parte da comunidade de cristãos para a qual o texto foi destinado.[4] A tese aqui é que todos os três elementos fazem parte de uma interpretação biblicamente válida, negligenciar qualquer fator é tratar o texto com injustiça.

A interpretação da narrativa tem dois aspectos: o poético, que estuda a dimensão artística ou o modo como o texto é construído pelo autor; e o significado, que recria a mensagem que o autor quis comunicar.[5] O "como" (poético) leva a "o quê" (significado). Meir Sternberg chama a narrativa de "uma estrutura funcional, um meio para um fim comunicativo, uma negociação entre o narrador e o público, sobre a qual se deseja produzir um determinado efeito por meio de certas estratégias" (1985:1). Para esquematizar essas "estratégias", recorro ao diagrama de Seymour Chapman (1978:6) e Alan Culpepper (1983:6) — veja, a seguir, a figura 7.1.

O propósito do esquema é demonstrar como um autor comunica uma mensagem a um leitor. Cada uma das categorias abaixo explicará um elemento dentro dessa figura.

### *1. Autor e narrador implícitos*

Nenhum leitor vê o autor real num texto. Ao contrário, conforme Peter Juhl aponta, conhecemos o autor somente à medida que ele se revela no texto (1980). Essa perspectiva nos ajuda a superar a tendência a psicologizar o texto para descobrir o autor, até certo ponto semelhante ao método hermenêutico de Friedrich Schleiermacher e Wilhelm Dilthey. O autor não está presente, mas criou uma *persona* de si mesmo no texto (o autor implícito), e estudamos o texto, não o autor. Em outras palavras, não

[3] Krieger 1964:3-70. Krieger argumenta que os aspectos históricos (janelas) e literário (espelhos) são interdependentes na análise literária.

[4] Cf. Pratt 1983:158-159. R. Alan Culpepper oferece um uso mais crítico das metáforas para sugerir que vemos o texto mais como um espelho do que uma janela, pois a segunda só se abre ao especialista, capaz de separar a tradição a partir da redação (1983:3-4). No entanto, uma abordagem histórica não exige apenas uma reconstrução do evento, e o pano de fundo histórico oferece um aspecto válido da interpretação literária. Além disso, os dados históricos estão disponíveis nos bons comentários e livros sobre o contexto. Logo, tal leitura é de fácil acesso ao não especialista. Sobre o texto como "retrato", cf. Guelich 1982:117-125.

[5] Adele Berlin diz que "o poético está para a literatura como a linguística está para a língua. Isto é, o poético descreve os componentes básicos da literatura e as regras que governam o seu uso" (1983:15).

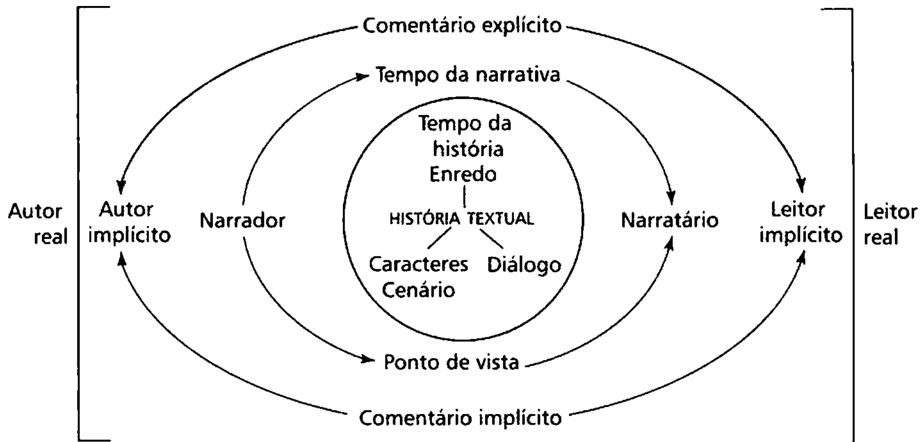



**Figura 7.1. Aspectos da crítica da narrativa**

estudamos o autor, mas a *mensagem* pretendida pelo autor. Ali vemos aquelas preocupações, valores e perspectivas teológicas que o autor original escolheu destacar nesse texto específico.

Em algumas narrativas, é necessário separar o autor implícito do narrador; por exemplo, quando há um narrador particularizado na narrativa. No entanto, isso é raro na Bíblia (uma exceção pode ser as seções "nós" em Atos), por isso, aqui combino os dois. O narrador é o falante invisível no texto, audível em especial nas partes editoriais. O narrador nos conta a narrativa e às vezes interpreta o seu significado. Por exemplo, em Atos, o narrador nos relata continuamente o sucesso do evangelho por obra do Espírito na igreja, apesar dos muitos problemas e da oposição encontrados pelo povo de Deus (cf. At 2.47; 6.7; 9.31; 12.24). Também é o narrador que entoa o maravilhoso prólogo poético ao Evangelho de João (Jo 1.1-18).

O narrador bíblico possui muitas características importantes, mas, de forma mais saliente, devemos concordar com Sternberg de que ele é muitas vezes indistinguível do Deus que o inspira. "A própria escolha de inventar um narrador onisciente serve ao propósito de organizar e glorificar um Deus onisciente" (cf. adiante "Ponto de vista, ideologia e mundo narrativo").[6] Darrell Bock (2002:211) descreve o narrador onisciente como possuindo "o ponto de vista do olhar de um pássaro, que vê os eventos do alto e tem uma compreensão completa do que acontece".

---

[6] Cf. Sternberg 1985:89; comparar as p. 89-91. Porém, devo objetar da linguagem de Sternberg, "escolha de elaborar". Esta faz parte de seu argumento de que a narrativa de Antigo Testamento é uma retórica ideológica, planejada como propaganda para um Deus onisciente. Eu explicaria a linguagem bíblica como resultado da consciência do autor da inspiração divina, em vez de uma retórica deliberada.

O valor da ênfase no autor e narrador implícitos é que obriga o leitor a olhar para as costuras e digressões editoriais do texto como importantes indicadores do seu significado.[7] Por exemplo, a decisão da maioria dos comentaristas, depois de Merrill Tenney (1960:350-364), de que João 3.16-21 é um comentário editorial, em vez das palavras de Jesus, oferece uma pista importante à função narrativa desse texto crítico. Ele se torna o comentário de João sobre o significado do difícil diálogo entre Jesus e Nicodemos nos versículos 1-15.

### *2. Ponto de vista, ideologia e mundo narrativo*

O ponto de vista é a perspectiva adotada por vários personagens ou aspectos na narrativa. Muito frequentemente ele é associado ao narrador, que interage com a ação dentro da narrativa de várias formas e, dessa maneira, produz o efeito que a narrativa deve ter sobre o leitor. Em outras palavras, o ponto de vista aponta para a força ou o significado da narrativa. Todo autor tem uma determinada mensagem que deseja comunicar ao leitor, e isso também é válido para a narrativa bíblica. O ponto de vista guia o leitor ao significado da narrativa e determina a efetiva "forma" que o autor dá à narrativa. Na realidade, como aponta Berlin, uma história normalmente tem perspectivas múltiplas, pois o narrador bíblico, como uma câmara cinematográfica, foca sua atenção num aspecto e, então, em outro conforme o desenvolvimento do enredo. Com isso, vai guiando o leitor em várias direções de significado ao mesmo tempo (1983:43-55). Os estudiosos identificaram cinco áreas em que o ponto de vista opera.[8]

1. A *dimensão psicológica* estuda como o narrador fornece informações "internas" sobre os pensamentos e sentimentos dos personagens. Nesse sentido, a narrativa bíblica é "onisciente": ela traz ao conhecimento do leitor o que ninguém talvez pudesse saber.[9] Os Evangelhos são os exemplos mais óbvios. Lucas descreve os pensamentos e sentimentos internos de personagens como Simeão e Ana quando eles reconhecem o Messias no menino Jesus (Lc 2.29,38) e relata o desejo de Félix de que Paulo lhe oferecesse um suborno (At 24.26). João nos conta as intenções de Jesus

---

[7] Porém discordo dos críticos que põe as "costuras" e digressões dentro do que equivaleria a um "subtexto" por baixo do texto manifesto. Ideia provocada pela radical separação entre o autor implícito e o autor real, uma teoria que rejeito. Em vez disso, os comentários editoriais oferecem o comentário do autor sobre a significação da história que está narrando. Os dois elementos, narrativa e comentário, se associam na narrativa.

[8] Cf. Culpepper 1983:20-34; Petersen 1978:97-121; Kingsbury 1986:32-36; Rhoads & Michie 1982:36-44. Do lado da crítica literária pura, cf. Uspensky 1973:8-100; Genette 1980:161-186; e Chatman 1978:151-158.

[9] O não evangélico considera a "informação interna" uma criação artística do autor, enquanto o evangélico acredita que inspiração divina está por trás do material, e que a informação foi compilada de muitos modos diferentes, mas é historicamente precisa.

(Jo 1.43), bem como a extensão de seu conhecimento (Jo 2.24; 4.3). Porém, quando o ponto de vista for o dos personagens dentro da narrativa, a perspectiva é finita e muitas vezes errônea. Uma das pistas para a história de Sansão é a perspectiva carnal, errada de Sansão (Jz 13—16), contrastada com os comentários oniscientes do narrador. Como resultado o leitor experimenta de um modo pungente as tensões dentro da história.

2. O ponto de vista *valorativo* ou *ideológico* denota os conceitos de certo e errado que prevalecem na narrativa. Os atores no drama estão frequentemente em conflito uns com os outros e com o narrador sobre o julgamento de suas ações. Em Mateus e Marcos, o critério de raciocínio válido é "considerar as coisas de Deus" *versus* "considerar as coisas dos homens". Esse é o critério para o verdadeiro discipulado (cf. Petersen 1978:107-108; Rhoads e Michie 1982:44; Kingsbury 1986:33). João possui três níveis, dependendo da resposta de fé do indivíduo a Jesus. A mentalidade ideológica dos líderes de Israel os leva a rejeitar Jesus; o ponto de vista das multidões muitas vezes as atraíam a Jesus, porém mais em função de seus sinais do que pela verdadeira fé (Jo 2.23-25; cf. Jo 6.60-66), e a fé dos discípulos os leva a seguir Jesus apesar do preço requerido (Jo 6.67-71). O leitor deve escolher entre as três perspectivas.

3. A *perspectiva espacial* dos narradores bíblicos é "onipresente"; quer dizer, eles têm a capacidade de passear livremente de um lugar a outro e contar a história a partir de várias perspectivas favoráveis. No milagre da caminhada sobre as águas, o narrador está com os discípulos no barco e com Jesus na água simultaneamente (Mc 6.48; observar: "e queria passar adiante deles"). O resultado é uma capacidade de conduzir o leitor mais profundamente na narrativa, o que seria impossível de outro modo. Na narrativa da procura por uma esposa para Isaque (Gn 24), o leitor é tirado do lugar de ignorância (Canaã) para o lugar de prova (o antigo lar de Abraão), onde um surpreendente ato de hospitalidade conduz o servo a Rebeca. O leitor é expectador do começo ao fim da narrativa, à medida que se desdobra a mudança geográfica da história.

4. Relacionada de perto ao item anterior está a *perspectiva temporal,* que pode considerar a ação de dentro da história (do ponto de vista do tempo presente) ou do futuro. No chamado de Jeremias (Jr 1.4-19), a voz de Deus se estende ao passado (v. 5) e ao futuro (v. 7-10), profetizando o significado de Jeremias para o plano divino. Por outro lado, o livro de Neemias é escrito num estilo em primeira pessoa e mostra um conhecimento finito de eventos e do futuro. Quando chegam as notícias da desolação em Jerusalém, Neemias lamenta (Ne 1.2-4). Assim o leitor se torna uma parte da narrativa e sente o drama de um modo diferente daquele em que é adotada uma perspectiva mais divina.

5. O ponto de vista *fraseológico* refere-se a diálogos ou falas numa narrativa. Aqui vemos, mais uma vez, a onipotência do autor. O leitor é capaz de ouvir um diálogo que ele jamais ouviria no mundo normal, por exemplo, a conversa pessoal entre Hamã, sua esposa e amigos (Et 5.12-14) ou o diálogo privado entre Festo e Agripa referente à inocência de Paulo (At 26.31-32). Em tais exemplos, essas interações se tornam pontos altos da narrativa e o leitor recebe valiosas informações internas, que o levam a lições dramáticas e teológicas.

Esses elementos de ponto de vista formam a perspectiva do "mundo narrativo" de um livro. Os livros históricos da Bíblia apresentam um mundo realista. Clarence Walhout observa uma distinção importante entre textos ficcionais e históricos:

> A posição afirmativa do historiador abarca uma interpretação e avaliação de determinados dados, bem como um relato narrativo ou descritivo dos dados (...). O historiador reivindica — afirma — que o mundo projetado (a narrativa) no texto, junto com o ponto de vista da autoria, relata uma história e uma interpretação de eventos que de fato aconteceram.[10]

Não obstante, o retrato é circunscrito aos horizontes limitados do próprio texto. Assim o autor é capaz de se comunicar com o leitor. Conforme declara Terence Keegan: "No final da narração, o leitor implícito terá um quadro razoavelmente claro desse mundo narrativo bem definido e circunscrito" (1985:102). O escritor não está limitado às restrições do mundo real, mas pode proporcionar panoramas de perspectivas a respeito daquilo que uma pessoa normal não poderia saber. Desse modo, o leitor pode captar o sentido da presença de Deus que está por trás da história e a autoridade divina que permeia o todo.

### *3. Tempo da narrativa e da história*

Refere-se à ordem dos eventos dentro da narrativa e ao modo como eles se relacionam uns com os outros. O tempo narrativo é diferente do tempo cronológico porque tem a ver com o arranjo literário e não com a sucessão histórica. O conceito é muito importante quando se estuda a história antiga, pois, para os cronistas, uma ordem sequencial não era assim tão importante quanto o retrato dramático. Isso pode ser mais

---

[10] Lundin, Thiselton & Walhout 1985:69. Walhout desenvolve quatro critérios para se detectar uma obra histórica (p. 72-76): (1) o mundo no texto é factualmente preciso; (2) o ponto de vista frequentemente adotado pelo autor contém indicadores de uma perspectiva histórica; (3) o uso do texto por seus leitores e as circunstâncias por trás de sua produção apontam para o seu gênero (se história ou ficção); e (4) as escolhas feitas pelo próprio autor no texto (ele faz afirmações sobre a atual situação do mundo por trás do texto?) apontam para um mundo real ou ficcional no texto.

bem demonstrado na comparação dos quatro Evangelhos. Os sinóticos (Mateus, Marcos, Lucas) dão a impressão de que Jesus se ocupou de um ministério de um ano, enquanto João detalha um ministério de dois anos. O motivo é que João narra três Páscoas (Jo. 2.13; 6.4; 11.55) enquanto os Evangelhos sinóticos mencionam apenas a Páscoa da crucificação. Claramente não se fez qualquer tentativa de seguir uma cronologia, e os evangelistas estavam mais interessados em relatar o significado da vida e do ministério de Jesus (quem era ele, bem como o impacto que ele causou sobre os discípulos, as multidões e os líderes religiosos) do que simplesmente fornecer detalhes referentes à sua vida. Até mesmo em Mateus, Marcos e Lucas, a sucessão de eventos é bastante distinta (uma leitura atenta de qualquer concordância dos Evangelhos pode provar isso). Robert Stein (2001:352-353) observa como isso é útil, pois ajuda a concentrar nossa atenção no arranjo feito pelo autor e nos temas que ele desenvolve através dessa ordem. Isso nos impede de procurar harmonizar os Evangelhos em uma "vida de Cristo" cronológica e de dar mais atenção à história do que à teologia, além disso nos leva a ver os evangelistas como teólogos.

Sternberg fala de "descontinuidade temporal" ou suspense como um meio de aumentar o envolvimento do leitor no drama (1985:265-270). O autor provoca uma "lacuna" na narrativa com a mudança de eventos e cria o suspense ao oferecer um conhecimento incompleto do futuro. Isso ocorre, por exemplo, na narrativa truncada de Isaque, uma vez que o leitor pressente que Isaque será poupado, mas é mantido na expectativa até o último minuto.

O espaço dado aos eventos narrativos variará conforme os objetivos do escritor. Gênesis 1—11 apresenta uma colisão caleidoscópica de uma sucessão desnorteante de eventos, unida em grande parte pelos objetivos narrativos ou teológicos do texto. As narrativas patriarcais do restante de Gênesis, no entanto, reduzem a intensidade consideravelmente e nos levam num longo passeio por uma série de detalhes interconectados. De modo semelhante, os Evangelhos por vezes são chamados de uma narrativa da paixão com uma longa introdução, devido ao comprimento desproporcional dos eventos da paixão quando comparados às outras cenas no ministério de Jesus. Culpepper afirma que, para João, "as cenas podem ser ajustadas a aproximadamente dois meses do período de dois anos e meio cobertos pela narrativa" (1983:72). Isso é útil quando se estuda o processo seletivo do autor no desenvolvimento do enredo e das ênfases. Para os evangelistas a questão não era o que incluir, mas o que omitir (cf. Jo 21.25).

### *4. Enredo*

Seymour Chatman fala de enredo, personagem e cenário como elementos que englobam a própria narrativa (1978:19-27; cf. também Kingsbury 1986:2-3). O enredo

contém a sucessão conjunta de eventos que seguem uma ordem de causa e efeito, os quais levam a um clímax e envolvem o leitor no mundo narrativo da história. O elemento básico do enredo é o conflito, e cada narrativa bíblica envolve um: Deus contra Satanás, o bem contra o mal, o discipulado contra a rebelião. O enredo pode funcionar ou no nível macro (todo o livro) ou no micro (numa única seção). Por exemplo, no nível micro, João 9 contém um drama surpreendente ao contrastar o homem cego de nascença (que começou cego, mas progrediu rumo à visão espiritual e também física) com os fariseus (que julgavam possuir uma visão espiritual, mas terminaram cegos).[11] Esses conflitos são em geral incrivelmente complexos, uma vez que podem ser externos, bem como internos à narrativa. Essa é a chave para a narrativa de Sansão. Imagina-se que o texto retrata uma batalha externa de Sansão contra os filisteus, mas, na verdade, trata-se de um conflito interno entre o seu chamado para ser um juiz e o egocentrismo e voluptuosidade que ele cada vez mais exemplifica. Tal situação gera um conflito com Deus e, no fim, a queda.

No nível macro, cada um dos Evangelhos possui um enredo diferente, embora todos estejam relatando essencialmente a mesma história. Por exemplo, tanto Mateus quanto Marcos se concentram no encontro de Jesus com as autoridades seculares, as multidões e os discípulos. No entanto, eles o fazem de modos bastante diferentes. Marcos enfatiza o chamado segredo messiânico, mostrando como a natureza messiânica de Jesus foi rejeitada pelos líderes e deles escondida, incompreendida pelas multidões e pelos discípulos, e reconhecida pelos demônios. Mateus reconhece isso, mas apresenta uma diferença ao descrever uma crescente compreensão por parte dos discípulos (cf. Mt 14.33 com Mc 6.52). Marcos enfatiza o fracasso do discipulado, enquanto Mateus aponta a diferença que fez a presença de Jesus, à medida que os discípulos eram capacitados para superar sua ignorância e seus fracassos. O mundo narrativo habitado por ambos é o mesmo: o irrompimento do reino de Deus na história. No entanto, o enredo e, do mesmo modo, as ênfases detalhadas de cada um diferem de maneira considerável.

O leitor deve estudar cuidadosamente o enredo e os minienredos dentro dos textos narrativos para determinar os temas em desenvolvimento e as caracterizações propostas pelo autor, pois são os melhores indicativos da(s) mensagem(ens) básica(s) de uma obra literária. A interação entre os oponentes e a interação entre os personagens principais e os secundários são as possíveis diretrizes mais claras para o significado de uma passagem. A unidade e as linhas de causalidade dentro da sucessão dramática do enredo, primeiramente atraem o leitor para o mundo narrativo e, então, o ajudam

[11] Para uma boa análise da narrativa de João 9, cf. Resseguie 1982:295-303.

a reviver o tema e a compreender o propósito. Desse modo, a teologia pode ser mais bem servida pelo material narrativo do que pelo didático. Não somente aprendemos a verdade, mas a vemos representada nas relações vivas.

### *5. Caracterização e diálogo*

O sucesso de uma narrativa depende em grande parte de seu sucesso em desenvolver personagens interessantes e reais, com os quais os leitores possam se identificar. Culpepper observa o *dictum* de Aristóteles de que os personagens devem ter quatro qualidades: ser moralmente bons, satisfatórios, naturais e consistentes.[12] Em muitas obras antigas os personagens são menos desenvolvidos, com poucas dessas qualidades. Porém, a narrativa bíblica está repleta de figuras realistas, vistas em toda a sua fragilidade humana. Os especialistas em literatura há muito tempo observam a surpreendente transparência dos retratos bíblicos. A carnalidade de Sansão, a luxúria de Davi, a transigência política e religiosa de Salomão ou a covardia de Elias, ao fugir de Jezabel; tudo é apresentado com notável franqueza. Como resultado, eles se tornam ainda mais atraentes e pertinentes para o leitor. Não há qualquer tentativa de esconder a fragilidade humana dos heróis bíblicos. A passagem de Gn 12.14-20 registrou, sem modificação, o incidente de quando Abraão fez sua esposa se passar por sua irmã e permitiu que ela se tornasse parte do harém do faraó. Mas o importante não está no fato de situações desonrosas serem atribuídas aos personagens bíblicos e, sim, na elaboração de uma caracterização profunda e sutil que tornam tais situações muito realistas. Isso, portanto, permite que indivíduos de todos os tempos se identifiquem com problemas análogos.

Sternberg fala do contraste entre o personagem divino, Deus, que é imutável ou invariável, e os personagens humanos com os quais Deus interage: estes sofrem mudanças contínuas no texto (1985:322-325). As alterações constantes das ações de Deus não se devem às mudanças no personagem, mas antes aos constantes desenvolvimentos dos personagens no interior das narrativas. Tais desenvolvimentos se apresentam em cinco tipos de caracterização justapostos, os quais Sternberg ilustra com a descrição de Davi em 1Samuel 16.18 (p. 326): característica física ("forte [...] boa aparência"), social ("um filho de Jessé, o belemita"), singular ou específica ("sabe tocar"), moral e ideológica ("o SENHOR é com ele") e psicológica num amplo sentido ("valente, homem de guerra, sisudo em palavras"). Em todo caso, as representações

---

[12] Culpepper 1983:161, referindo-se à *Poética* 1454a, de Aristóteles. A maioria faz uma distinção entre caracterização "plana" (personagens com apenas uma única característica) e "redonda" (muitas características). Prefiro as categorias de Berlin (1983:23-24): "tipo" (personagem estático com apenas uma única característica), "agente" (mero participante sem característica nenhuma) e "desenvolvido" (personagem realista em redor de quem a ação gira).

não são hiperbólicas ou extensas, mas servem para enfatizar o poder divino: Deus, não os heróis bíblicos, é engrandecido do começo ao fim. O narrador usa muitas técnicas para retratar os personagens e conduzir o leitor a uma compreensão adequada de seus papéis.[13] A mais comum é a descrição. A coragem de Davi e o ciúme de Saul são declarados diretamente, e ainda ancorados no drama estabelecido entre eles. Desse modo, a inferência é acrescida à descrição. Além disso se adiciona ironia à inferência, pois as ações de Saul põem em cheque a descrição e promessa iniciais, que são cumpridas por Davi, e não por ele! Com relação a isso, há uma diferença entre os Evangelhos e as narrativas do AT. Nos Evangelhos, os traços são mais simples, e os governantes e os discípulos podem ser reunidos como demonstração de características básicas. No AT, os personagens principais (Moisés, Davi, Salomão, Elias) são mais dinâmicos e às vezes mudam drasticamente. Davi passa da coragem e fé ao egocentrismo, e Elias, do poder ao temor. Em cada caso, a percepção do leitor muda com os personagens quando a narração e o diálogo ampliam os horizontes do leitor.

O diálogo muitas vezes transmite muito da ênfase na caracterização e na teologia. A interação dos pontos de vista muda com frequência entre personagens e até mesmo entre os seus diálogos e a narração em terceira pessoa: muitas vezes, as palavras dos personagens se mostram incertas e somente as do narrador passam confiança (por exemplo, em Gn 50.16-17, quando os irmãos de José põem palavras na boca de Jacó, que ele jamais pronunciara; ou quando Acabe distorce as palavras de Nabote em 1Rs 21.2-6). A dinâmica da narrativa é frequentemente controlada pelo diálogo entre os personagens (Satterthwaite 1997:128-129).

### 6. *Cenário*

O cenário da narrativa, o terceiro nível da técnica narrativa de Chatman, pode ser geográfico, temporal, social ou histórico. Ele proporciona o contexto básico no qual o enredo e as personagem se desenvolvem. Como David Rhoads e Donald Michie declaram, o cenário serve a muitas funções: "criar a atmosfera; determinar o conflito; esclarecer características dos personagens que precisam lidar com problemas ou ameaças causadas pelo cenário; pontuar um comentário (às vezes irônico) na ação; e evocar associações e nuances de significado presentes na cultura dos leitores" (1982:63). Um exemplo de uso de cenário geográfico é a viagem pelo caminho de Emaús, em Lucas 24. Toda a narrativa é estabelecida numa estrutura geográfica, com os dois discípulos partindo derrotados de Jerusalém, reconhecendo o Senhor ressuscitado em Emaús e, então, voltando vitoriosos para Jerusalém.

---

[13] Cf. Chatman 1978:107-388 e Kingsbury 1986:9-10 para uma discussão mais detalhada.

Os cenários temporais são igualmente importantes. As três Páscoas em João 2.13, 6.4 e 11.55 formam uma estrutura temporal para todo o ministério de Jesus. Num sentido amplo, o nexo histórico-salvífico de todos os Evangelhos é um cenário temporal. Há o tempo de Israel, o tempo de Jesus e o tempo da igreja. Jesus ancora sua nova revelação, a Torá do Messias, na revelação passada de Deus a Israel: ele prega o tempo da consumação com o irrompimento do reino no presente, e prepara o contínuo plano salvífico de Deus para a igreja no futuro.

Os cenários sociais também podem transmitir uma forte mensagem. Considere o tema da comunhão à mesa, em Lucas. Um número surpreendente de cenas ocorre em cenários de banquete, com três aspectos diferentes: soteriológico, simbolizando o perdão de Deus e a aceitação dos pecadores (Lc 5.27-32; 15.1-32; 19.1-18); social, com a mensagem de Deus invadindo a arena social e banhando-a na luz maravilhosa de Deus (Lc 14.7-24; 22.31-32); e instrucional, quando Jesus usa o cenário para ensinar seus seguidores a respeito de seu verdadeiro propósito e missão (Lc 9.10-17; 22.24-30; 24.36-49). Cada uma dessas construções sobre a noção judaica de comunhão à mesa supõe que a prática de compartilhar uma refeição envolva compartilhar uma situação (Osborne 1984:123-124).

Por fim, o cenário histórico oferece uma útil ferramenta interpretativa. Isso é verdadeiro por dois motivos. Em primeiro lugar, porque o cenário histórico por trás do texto (como a datação de Isaías ou Amós) nos diz que período histórico se aplica a eles. Podemos identificar o conjunto exato de problemas que Amós se referia e, desse modo, compreender melhor o texto. Em segundo lugar, porque o cenário histórico por trás da redação dos livros bíblicos também faz diferença. É importante saber se Mateus escrevia dentro de um contexto judaico ou gentio (um tópico bastante debatido), visto que questões como o suposto antissemitismo de Mateus são enormemente afetadas pela decisão.

### *7. Comentário implícito*

Na figura 7.1 (p. 259), o "comentário implícito" se refere às técnicas retóricas por meio das quais o autor conta a sua narrativa. Utilizando ironia, sátira, simbolismos e outros dispositivos literários, o escritor guia o leitor através da trama de sua narrativa. Nesta seção me concentrarei especificamente em tais dispositivos literários usados na narrativa, mas não entrarei em detalhes sobre as seções anteriores (p. 62-68, 150-162). O problema para o leitor é identificar e interpretar de forma correta a mensagem subjacente a essas técnicas. Logo, reconhecê-las e compreender como funcionam são os primeiros passos.

Um dos métodos mais frequentes é a repetição. Ele é tão importante que Robert Alter lhe dedicou um capítulo inteiro (1981:88-113, esp. 95-96; cf. também

Satterthwaite 1997:125-128). Alter identifica cinco tipos: (1) o *Leitwort* ou palavra-raiz, em que os cognatos de uma palavra-raiz são repetidos para causar efeito ("ir" e "retornar" no livro de Rute); (2) o motivo, a repetição de uma imagem concreta usada simbolicamente (o fogo na história de Sansão ou a água no ciclo de Moisés); (3) um tema em que uma determinada ideia ou valor se torna o foco (obediência *vs.* rebelião, nas peregrinações do deserto); (4) uma sucessão de ações, em geral num padrão triplo (os três capitães e seus acompanhantes advertiram sobre a destruição pelo fogo, em 2Rs 1); e (5) a cena típica, um evento chave na vida de um herói que é repetido mais de uma vez (a multiplicação dos pães ou as três comissões de Paulo aos gentios em At 22.21; 23.11; 26.17-18). Satterthwaite chama a atenção para Juízes 17—21, em que as cenas de anarquia se tornam "caricaturas de narrativas anteriores": os danitas destruindo Laish é uma paródia maldosa das conquistas de Josué, com os danitas instituindo a idolatria em vez da adoração de Javé; Juízes 19 retrata Israel cometendo a mesma depravação que Sodoma e Gomorra; a emboscada de Gibeá (Jz 20) parodia a emboscada de Ai, exceto que agora são israelitas pondo em emboscada outros israelitas.

Alguns críticos literários afirmam que tais mecanismos são puramente literários, enquanto muitos evangélicos respondem que a representação dos duplos no texto se dá porque na verdade aconteceram. Porém, esse é um pensamento disjuntivo. Não existe razão para que a história e a arte literária não possam existir lado a lado. Não existe um bom argumento, a não ser pressuposições da crítica da forma, para se negar a autenticidade histórica desses muitos eventos, mas os autores sagrados os incluíram não somente por razões históricas (eles omitiram muito mais do que incluíram), mas para provar um ponto de vista. Adele Berlin afirma que a repetição é muitas vezes utilizada para apresentar uma narrativa de mais de um ponto de vista. Por exemplo, 2Samuel 18 descreve o lamento de Davi sobre Absalão de três perspectivas: a do próprio Davi, a de Joabe e a de todo o povo, intensificando assim a sua angústia (1983:73-79).

Outra técnica importante é a das "lacunas" na narração, e se refere a partes de informação deliberadamente omitidas pelo escritor para forçar o leitor a se envolver no drama. Como aponta Sternberg, o texto controla o processo de preenchimento das lacunas por meio das informações prévias, o desenvolvimento do enredo e de seus personagens, e as convenções culturais por trás da história.[14] Dessa maneira, a procura pelo significado é uma indagação e um processo a ser realizado pelos leitores, que são forçados a mergulhar mais profundamente no mundo narrativo.

---

[14] Sternberg 1985:186-189. Fowler chama essa "retórica de indireta" (1983:53). O texto oferece as pistas para ajudar os leitores a descobrir o caminho adequado através da narrativa, mas usa as lacunas para os envolver na verdadeira mensagem do autor.

Sternberg usa a narrativa de Davi e Bate-Seba (2Sm 11) como um caso de teste (1985:190-219). O escritor não rotula os pecados de Davi nem conta o quanto Urias sabia, e o leitor é forçado a especular e a preencher a lacuna da informação perdida. O escritor também intencionalmente deixa de dizer por que Davi chama Urias (v. 6-13), de forma que o leitor acredite no melhor até que a terrível conspiração seja revelada (v. 14-15). Isso torna duplamente irônico o comentário aparentemente desatento feito por Urias: "[Como] hei de eu entrar na minha casa, para comer e beber e para me deitar com minha mulher? Tão certo como tu vives e como vive a tua alma, não farei tal coisa" (v. 11). O leitor não sabe se Urias está apenas expressando lealdade a Davi ou declarando com franqueza que não vai tirar Davi de seu dilema de dormir com a esposa dele [Urias]. Por meio das lacunas na narrativa, a expectativa é ampliada, e o leitor sente as emoções do texto de um modo mais poderoso.

### *8. Leitor implícito*

À primeira vista, o leitor implícito parece outro exemplo de trivialidades acadêmicas, algo que serve apenas para esgotar os estudiosos enfurnados em salas empoeiradas. Entretanto, essa é uma das ferramentas mais práticas para o leitor comum. A teoria se fundamenta na suposição de que todo escritor tem um grupo de leitores em mente. Tais leitores originais não estão mais acessíveis ao "leitor real" (aquele que de fato lê a obra hoje) e, portanto, o texto só se entrega a um "leitor implícito" por trás da mensagem pretendida.[15] O leitor atual, pelo próprio texto, é convidado a ler a narrativa a partir do ponto de vista dos leitores implícitos e a identificar-se com os problemas e com a mensagem destinada a eles. Esse processo ajudará os leitores reais a estabelecerem uma associação com os sentimentos e respostas indicados pelo próprio texto, e não com os significados que eles poderiam ler no texto.[16]

[15] Muitos estudiosos distinguem o leitor implícito do "narratário" (cf. Figura 7.1 no texto). O narratário corresponde ao narrador e é a figura literária a quem o texto é explicitamente dirigido. Por exemplo, Lucas-Atos é dirigido a Teófilo (Lc 1.3; At 1.1). Na maior parte do tempo, o narratário é designado por digressões específicas ou explicações no texto, dirigindo a sua compreensão. O leitor implícito seria a audiência implícita, "um conjunto de valores capaz de trazer a obra a sua conclusão estética" (Keegan 1985:101). Porém, concordo com Kingsbury que, na narrativa bíblica, para todas as intenções e propósitos, o narratário e o leitor implícito são sinônimos. Poderíamos diferenciar Teófilo (o narratário) da igreja do tempo de Lucas (o leitor implícito), mas isso seria artificial, pois as explicações e os resumos são endereçados simultaneamente a ambos.

[16] Fowler (1983:32-49) oferece uma útil discussão sobre o assunto ao questionar se o "leitor implícito" está escondido no texto (conforme Wayne Booth) ou se é criado pelo leitor real a partir do texto (conforme Wolfgang Iser). Fowler usa a expressão "leitor ideal" (de Stanley Fish) como um termo melhor para o segundo caso, desenvolvendo a ideia em seu artigo no periódico *Semeia* (1985:5-21). Em seu texto, ele dá prioridade ao leitor ideal e o identifica com um leitor real informado. Eu daria prioridade ao leitor implícito do texto, já que o leitor ideal conduz a uma orientação do tipo resposta do leitor [*reader-response*], em que os leitores produzem seu próprio significado em vez de descobrir o significado pretendido pelo autor (cf. os Apêndices deste livro para uma discussão adicional).

Embora os críticos literários amplamente neguem a possibilidade de descobrir a mensagem original pretendida, acredito que o leitor implícito é uma figura que permite descobrir tal mensagem no texto e não uma entidade esquiva que se permite jogar com múltiplos significados dentro do texto.[17] Culpepper declara: "Quando o leitor adota as perspectivas que lhes são dadas pelo texto, experimenta-as em série, tem expectativas frustradas ou alteradas, relaciona uma parte do texto a outra, e imagina e desenvolve tudo quanto o texto lhe permite; seu significado é gradualmente atualizado".[18] Em outras palavras, o texto guia os leitores ao significado pretendido por meio de mecanismos como o leitor implícito, que os força a entrar no mundo textual e a revivê-lo.

Embora a exegese e a teologia bíblica permitam ao intérprete trabalhar o significado preposicional ou teológico do texto, o leitor implícito nos ajuda a descobrir o significado comissivo ou relacional da narrativa.[19] Chamo esse passo de "identificação do leitor", a pergunta sobre o que o texto está exigindo de seu leitor pretendido ou implícito e, então, a identificação com essa proposta. Ou seja, no ato de ler um texto, permito que o texto determine minha resposta, submetendo-me à sua dinâmica interna e reordenando a minha própria vida em conformidade com ele (observar a Figura 17.5, em "O processo das seis fases da contextualização", p. 558). Desse modo, os leitores reais descobrem o significado ou a aplicação da narrativa por si mesmos. Essa é uma ferramenta crítica para se pregar a história bíblica, haja vista que ela se torna a base para a aplicação da narrativa nos dias de hoje.

Por exemplo, a narrativa da festa de casamento em Caná tem sido usada muitas vezes para se pregar a persistência na oração: se nós, como Maria, insistirmos para que Jesus atenda às nossas necessidades (Jo 2.3-5), ele o fará. Contudo, essa não é a ênfase do contexto. Em vez de ser orientada para a oração, fica claro, pelo cenário em João 1—2 e pela explicação editorial de João 2.11 ("ele manifestou a sua glória, e os seus discípulos creram nele"), que a mensagem é cristológica, centrando-se na glória de Jesus. O pedido de Maria faz parte da ênfase no ofício messiânico de Jesus (significando o início de seu ministério público) e não é um paradigma para o discipulado. O leitor implícito é chamado à fé, e, assim como Maria, reconhecemos a glória de Jesus.

---

[17] Críticos da resposta do leitor [*reader-response*] argumentam que a polivalência (significados múltiplos) controla a interação entre o texto e o leitor. Tal concepção é contestada nos apêndices deste livro, que argumentam que não só é possível mas obrigatório recuperar o significado do autor.

[18] Culpepper 1983:209. Culpepper não concede ao "significado pretendido" o lugar central que lhe dou, apesar disso, sua declaração é aplicável. Joanna Dewey mostra como o "ponto de vista" ajuda na identificação do "leitor implícito" em Marcos e, assim, possibilita a descoberta da "dupla identificação" com Jesus e com os discípulos (como também a tensão que ela cria no leitor atual) no evangelho (1982:97-106). Em outras palavras, essas técnicas se combinam para dirigir o leitor ao significado do texto.

[19] Eu não isolaria a dimensão "comissiva" dos outros aspectos (como o significado pretendido) já estudados. Significado e significação (os lados estáticos e dinâmicos de interpretação) se mesclam.

De maneira semelhante, uma leitura cuidadosa das crônicas de Elias-Eliseu (1Rs 17—2Rs 13) mostrará muitos paralelos propositais com Moisés e o Egito. Os milagres de 1—2Reis têm dois objetivos a esse respeito: demonstrar o poder de Javé sobre Baal (como as pragas demonstraram a ineficácia dos deuses egípcios) e retratar o julgamento de Deus sobre a nação idólatra de Israel. Ao longo dessas narrativas, o leitor implícito é solicitado a confiar somente em Deus e rejeitar as propostas da secularidade. O leitor moderno não procurará reproduzir os milagres, mas sim reviver o compromisso de fé de tais narrativas.

### *9. Conclusão*

O processo descrito nas páginas anteriores é ao mesmo tempo simples e complexo. Os termos e conceitos parecem distantes do leitor comum, e, no entanto, os métodos que eles descrevem se baseiam numa leitura comum do texto. Não se trata de aspectos isolados da leitura, mas de uma perspectiva pela qual podemos chegar a uma "leitura fechada" ["*close reading*"] do texto. Com tudo isso em mente e depois de ler o texto várias vezes, o leitor adquire um "tato" para o fluxo dramático. As diversas dimensões da narrativa (enredo, personagem, cenário) e do discurso (o modo como é expresso: o autor implícito, ponto de vista, comentário implícito, o leitor implícito) se tornarão elementos do processo de leitura, realizados simultaneamente conforme o texto estipular. Em outras palavras, devemos olhar com cuidado para a arte literária do autor bíblico, para o modo como ele cria o mundo narrativo dentro do qual descobriremos o sentido e o significado da narrativa.

## PONTOS FRACOS DA CRÍTICA DA NARRATIVA

De acordo com as escolas de pensamento, a crítica literária é uma disciplina multifacetada, e não podemos reunir seus partidários sob uma única categoria. Os problemas mencionados nesta seção não se aplicam a todos, mas em geral podem ser exemplificados no movimento. Quando alguém está fascinado por um brinquedo novo, até mesmo um acadêmico, não é raro que a precaução seja lançada ao vento e o indivíduo use a ferramenta de modo acrítico, não percebendo o quanto isso pode ser danoso. A lista abaixo não pretende desmerecer ou rejeitar a crítica da narrativa, mas propor um conjunto de advertências contra seus excessos. Espero que o pesquisador utilize as técnicas da seção anterior a fim de evitar os perigos desta seção.

### *1. Tendência des-historicizante*

Conforme observado por John Collins (cf. nota 1 deste capítulo), muitos críticos literários ao ler um texto negam radicalmente qualquer elemento histórico. A autonomia

radical do texto (cf. Apêndice 1) indica que este não apenas se separa do autor original, mas também da base histórica no interior da qual foi escrito.

Para alguns, isso envolve uma rejeição do método crítico-histórico, e de fato há alguma validade nisso. As críticas da forma e da redação, em sua roupagem tradicional, ignoram a forma final do texto. Com efeito, tenho percebido há muito tempo que o próprio sucesso da crítica da narrativa em demonstrar a unidade das narrativas bíblicas tem removido a base para as formas mais negativas da crítica da tradição e da fonte, uma vez que as decisões sobre "adições posteriores" ao texto são sempre baseadas na aparente incongruência do fluxo do texto como ele se encontra. Estudos narrativos mostraram a viabilidade de ver Gênesis como um texto unificado, e as aporias ou passagens literárias descoordenadas são perfeitamente entendidas, fazendo sentido como elas são.[20]

Não obstante, muitos outros também têm negado o contexto histórico por trás do texto. Sem dúvida, a Bíblia acaba sendo desprendida de seus ancoradouros e termina por ser lançada à deriva no mar da relatividade moderna. O "jogo" de significados nas narrativas é visto como sem limites, e os leitores modernos devem construir a sua própria interpretação. Dessa forma, Rhoads e Michie definem Marcos como "uma criação literária com integridade autônoma" que existe independente de qualquer semelhança à verdadeira pessoa e vida de Jesus. É um "mundo fechado e autossuficiente", e seus retratos, "em vez de ser uma representação de eventos históricos, se referem a pessoas, lugares e eventos na narrativa" (1982:3-4).[21]

A apresentação clássica de tal visão é fornecida por Hans Frei, que convida os críticos contemporâneos a abandonar a preocupação com a história (como ocorre com os críticos modernos) e retornar a uma leitura realista "pré-crítica" da narrativa bíblica, ou a um reconhecimento de seu caráter "semelhante à história" (1974:10-35). No entanto, ele o diferencia de qualquer relação com o evento histórico original: para Frei, a narrativa é seu significado, não devendo haver qualquer pesquisa sobre o evento por trás do texto, mas somente uma leitura fechada [*close reading*] do próprio texto (apesar disso não fazer justiça aos textos em si mesmos). Como observa Sternberg:

---

[20] Um bom exemplo é Alter 1981:3-12, 107-112, cujos excelentes estudos sobre Gênesis 37—39 ganharam o *status* de quase obra clássica.

[21] A maioria dos atuais especialistas em narrativa bíblica — como Sternberg, Berlin ou Culpepper — vê a crítica da tradição e a literária como complementares em vez de conflitantes. Porém quase todos reconhecem a escassez de resultados (em termos de compreensão do texto) da crítica da tradição. Críticos da forma e da redação estão, em geral, muito mais interessados em reconstruir a história e a teologia da igreja primitiva do que compreender o próprio texto. A crítica da fonte é útil como um suplemento para a análise da narrativa. No entanto, quando a identificação das fontes se torna um fim em si mesmo, ela tende a se tornar especulativa (como as muitas teorias incrivelmente complexas sobre o problema sinótico) e a depreciar o significado do texto.

> Realmente é uma pena que os entusiastas da abordagem "literária" à Bíblia devam pregar doutrinas anti-históricas, cujo período curto de apogeu passou há muito tempo e que nunca foram muito literalmente consideradas, muito menos praticadas, sequer pelos Novos Críticos que lhes deram origem.[22]

Na verdade, o literário e o histórico existem de forma paralela e são interdependentes. Como representação literal de um evento e de seu significado, tanto o texto quanto o seu pano de fundo são componentes essenciais de significado. Isso é especialmente evidente quando se leva em conta os pressupostos compartilhados entre o autor e seus leitores contemporâneos, dados que devem ser recuperados para se compreender o texto em sua plenitude. Em resumo, dois aspectos da história são importantes para a narrativa bíblica: os eventos históricos por trás das narrativas e o material de pano de fundo que ajudam a elucidar o significado pretendido do texto.[23]

### *2. Desconsideração do autor*

A crítica da resposta do leitor [*reader-response*] é a última fase de um longo movimento de afastamento do autor no esquema autor-texto-leitor, e está no centro do debate hermenêutico (cf. Apêndice 1). A maioria dos proponentes dessa escola aceita alguma forma de teoria da autonomia, ou seja, um texto assim que é escrito se torna autônomo em relação a seu autor. Então, o delineamento do significado de um texto resulta do leitor no tempo presente, e não do autor ou do texto "passado".[24] Entretanto, essa dicotomia é desnecessária. Conforme a exposição de Thiselton:

> As considerações vigentes sobre o papel do leitor na hermenêutica literária e filosófica são às vezes forçadas de tal modo que sugerem um relativismo infinito por parte do texto ou de seu autor. Questões sobre o significado são completamente reduzidas a questões sobre o efeito da linguagem no mundo contemporâneo. (Lundin, Thiselton, Walhout 1985:91)

Tal ceticismo e reducionismo são injustificados. O leitor usa técnicas hermenêuticas para compreender o significado pretendido de um texto e identificar-se com ele. Não há necessidade de banir o autor bíblico de sua obra.

---

[22] Sternberg 1985:70. Os críticos literários atuais fazem uma firme objeção a essa declaração de Sternberg, e a verdade é que a posição anti-histórica continua firme e forte. Não obstante, acredito que Sternberg tenha feito uma observação importante, pois o "auge" dessa oposição ao elemento histórico no texto é realmente uma coisa do passado.

[23] Embora Rhoads e Michie neguem a validade do primeiro aspecto, eles reconhecem o valor do material de contexto: "Nenhuma dessas considerações significa que nosso conhecimento geral do século I não seja útil na interpretação da narrativa: na verdade, ele é frequentemente crucial" (1982:4).

[24] Cf. o resumo em Gillespie 1986:199-203, que tenta trilhar um caminho entre a intenção autoral e a total autonomia textual. Um grau de autonomia é obrigatório, argumenta Gillespie (seguindo Ricoeur), pela ambiguidade semântica (a impossibilidade de pedir explicações ao autor).

### *3. Negação do significado referencial ou pretendido*

A negação de um significado pretendido ou referencial também é uma questão dos dois apêndices deste livro, assim é desnecessário entrar em detalhes aqui. Considerando-se que, para os críticos radicais, o autor implícito substitui o autor real por trás do texto, e que uma ficção substitui a história, as palavras bem como todo o texto ficam autônomos em relação à referência ou ao significado original. Ou seja, os leitores produzem os seus próprios significados no texto. Scot McKnight adverte:

> Os teóricos literários ficam olhando com reverência o gelo "flutuando" sobre as águas, e vão descrevendo sua forma estética e seus poderes evocativos, mas, cedo ou tarde, seu navio será sacudido com a revelação catastrófica "como a do Titanic" de que o que viam era na realidade um *iceberg*, com muito mais coisa abaixo do que acima da superfície (1988:128).

### *4. Pensamento reducionista e disjuntivo*

Reduzir o significado a fatores intertextuais, como enredo ou cenário, não somente é algo desnecessário, como absolutamente falso. De forma positiva, a crítica literária presta um serviço necessário ao nos lembrar que um significado reside no texto como uma unidade e não em segmentos isolados. Porém, meias-verdades podem se tornar falsidades quando elevadas à condição de verdade completa. Esse é o caso aqui. Sem os horizontes mais amplos oferecidos pela pesquisa exegética e histórico-cultural, simplesmente não podemos chegar ao significado pretendido do texto. É claro que esse tem sido o debate desde o princípio e, num sentido muito real, estamos num impasse. O crítico literário radical não acredita que podemos ou devemos chegar ao significado original do autor, embora um dos propósitos deste capítulo seja dissipar semelhante noção.

Os dois lados — uma pesquisa exegética e uma leitura fechada [*close reading*] do texto — não são um "ou... ou", mas sim um "tanto... quanto". Se fosse impossível descobrir o significado do autor, os críticos literários radicais estariam certos, e teríamos de viver com nossos encontros subjetivos com o texto. Mas não é esse o caso, portanto devemos julgar as tentativas de se concentrar "apenas e tão-somente no texto" como, na melhor das hipóteses, enganosas e, na pior, como perigosas.

### *5. Imposição de categorias literárias atuais em gêneros antigos*

Muitos teóricos modernos extraem suas abordagens de uma acurada leitura da ficção contemporânea. Até mesmo Adele Berlin, que procura por uma "poética da narrativa bíblica", incorre nesse erro quando defende "isolar o mundo do texto do mundo real", supondo que "as obras literárias devem ser analisadas de acordo com os princípios da ciência literária" (1983:16). Poderíamos concordar com sua principal

ideia: a literatura, e não a arqueologia ou a psicologia, determina as regras do jogo linguístico. No entanto, o problema é que, em geral, a literatura moderna, e não os gêneros antigos, é que fornece as teorias.

Berlin (junto com Sternberg e Alter) representa uma boa exceção, apesar de que talvez o melhor corretivo seja oferecido por David Aune, em sua obra *The New Testament in Its Literary Environment* [O Novo Testamento em seu ambiente literário]. Nela o autor procura deliberadamente reencontrar o equilíbrio, considerando cada gênero à luz de seus paralelos judaicos e greco-romanos. Por exemplo, ele compara de modo meticuloso os Evangelhos com a literatura biográfica judaica e greco-romana para determinar como os evangelistas optaram pela forma escolhida, a fim de aprofundar as diretrizes hermenêuticas e interpretá-los segundo as suas próprias regras genéricas (1987:17-76). Aune contesta os métodos contemporâneos afirmando que "os estilos e as estruturas literários associados à ficção pelos estudiosos atuais não podem excluir o uso da arte narrativa em culturas antigas para mediar uma visão histórica da realidade" (p. 111; cf. também Sternberg 1985:23-24). Em outras palavras, o gênero ficcional foi muitas vezes empregado no mundo antigo (e, às vezes, ainda hoje) para descrever o que de fato aconteceu. É errôneo pressupor uma posição a-histórica por parte dos historiadores bíblicos.

### 6. *Obsessão por teorias obscuras*

Tremper Longman aponta para a proliferação de expressões técnicas e explicações do tipo jargão por parte desses críticos (1987:47-50). A leitura de estudos da "reposta do leitor" ["*reader-response*"] ou desconstrucionistas equivale a aprender uma língua estrangeira. Além disso, muitas das próprias teorias se contradizem. Longman observa o intervalo de tempo entre a mais recente escola de pensamento *avant-garde* e sua aplicação nos estudos bíblicos. A última novidade é uma obsessão pelas ciências sociais, e, como resultado, começam a surgir obras desse tipo nos estudos bíblicos quase uma década depois da nova teoria se tornar popular nas ciências sociais (e.g., desconstrução; cf. Apêndice 1). Todos querem fazer parte do mais recente movimento — estamos repetindo o erro dos atenienses que "não tinham outro interesse a não ser contar ou ouvir a última novidade" (At 17.21). Nesse ponto, devemos acrescentar um aviso: não há nada de errado com as "ideias novas", e todo campo — como a medicina ou a engenharia — tem seu próprio jargão (o leitor já tentou entender o sentido de um comentário na TV sobre um esporte com o qual não esteja familiarizado?). No entanto, quando um campo do pensamento afirma oferecer um método prático e útil à pessoa comum, deve-se evitar uma linguagem técnica demais, sendo necessário unificar as teorias. Na verdade, este é o principal objetivo deste capítulo: simplificar a ordem desconcertante das abordagens técnicas e apresentar uma técnica que unifique as teorias divergentes.

### *7. Desconsideração da interpretação da igreja primitiva*

Embora a hermenêutica da igreja primitiva não possa ser determinante para os métodos atuais, pois não estamos mais circunscritos ao seu modo de pensar, ainda é digno de nota observar que, de forma universal, os primeiros exegetas consideraram que as narrativas bíblicas eram históricas. Conforme afirma McKnight: "Desconheço qualquer escrito da igreja primitiva que trate os Evangelhos como obras-primas da literatura, ou qualquer comentário que tenha demonstrado que os intérpretes estavam interessados em coisas como enredo, técnica, desenvolvimento de personagem etc" (1988:146). Isso não prova que a aplicação de uma abordagem literária aos textos esteja errada, mas sim que se trata de uma novidade.[25] No entanto, isso mostra que os que estavam mais próximos dos eventos reais não viam suas obras como criações puramente literárias. Considerando-se que uma abordagem referencial foi utilizada desde o princípio, precisaríamos de muito mais evidências do que as que foram apresentadas até agora, antes de descartar essas interpretações.

### *8. Conclusão*

Há, obviamente, prós e contras em relação ao valor de um estudo literário da narrativa bíblica. Os problemas são muito reais, e alguns são céticos sobre qualquer valor duradouro no movimento. McKnight chega a dizer que "muito da vantagem na crítica literária já foi exposto pela crítica da redação em sua ênfase na 'crítica da composição'" (1988:50). Ele subordinaria a crítica literária ao processo da crítica da tradição. Eu não iria tão longe. O significado é encontrado mais na forma final do texto do que no processo da tradição — no caso, talvez eu até subordinasse a crítica da fonte à rubrica maior da análise literária. Porém, na realidade, não há qualquer necessidade de "subordinação": todos os aspectos (crítico-histórico, histórico-gramatical, literário) funcionam em conjunto e se comunicam no processo hermenêutico da descoberta do significado de um texto narrativo. Tudo o que resta é oferecer os princípios hermenêuticos para se cumprir essa tarefa e mesclar os componentes de tal modo que as narrativas produzam o resultado pretendido na vida do leitor.

## PRINCÍPIOS METODOLÓGICOS PARA ESTUDAR TEXTOS NARRATIVOS

A crítica da narrativa tem um lugar legítimo no panteão das metodologias do estudo hermenêutico. Os vários fatores que produzem significado numa narrativa e que colocam o leitor no mundo narrativo da história são claramente elucidados por essa disciplina. Além disso, eles têm sido valiosos componentes para a efetivação de uma

---

[25] Obviamente não concordo com McKnight em rejeitar "enredo, técnica, desenvolvimento da personagem". Porém, seu pensamento de que devemos ser cautelosos com as abordagens modernas tem alguma validade.

leitura fechada do texto — em resumo, eles funcionam! Mas, fora do significado histórico e referencial, eles se tornam arbitrários e subjetivos. Portanto, uma metodologia adequada deve misturar os dois (literário e histórico) de tal modo que um modifique o outro, aumentando as forças e evitando as fraquezas de cada um. Seguirei o esquema básico estabelecido na seção sobre hermenêutica geral, introduzindo elementos literários à medida que incorrerem num padrão mais amplo.

### *1. Análise estrutural*

Devemos começar com um estudo ou com uma leitura fechada do próprio texto, procurando o fluxo da narrativa e obtendo uma ideia preliminar do enredo. Primeiro, isso se faz num nível macro, observando o desenvolvimento da obra como um todo. Então analisamos a microestrutura das perícopes ou histórias individuais. Cada narrativa é dividida em suas unidades "actanciais", seus elementos ou ações individuais, as quais são esquematizadas para se determinar como os personagens interagem e como o conflito flui e reflui dentro da unidade narrativa e da narrativa maior em que está inserido. A seguir, estudamos o efeito do cenário (geográfico, temporal ou social) na linha do enredo, e recolocamos toda a história em conformidade com seu desenvolvimento estrutural.

A ressurreição em Mateus 27.66—28.20 é um bom exemplo. Um leitor atento notará que o todo é estruturado na sucessão de uma série de encontros com os oponentes de Jesus. Quando a passagem é dividida em suas unidades básicas, observamos a seguinte progressão: os esforços dos sacerdotes para vigiar o sepulcro, e assim contrariar o plano de Deus (Mt 27.62-66), estão em contraste com a visita espúria das mulheres ao sepulcro (para ungir o corpo de Jesus e não para celebrar a sua ressurreição [Mt 28.1]). Ambos são subvertidos pela intervenção milagrosa de Deus ao ressuscitar Jesus (v. 2-4; notar que Mateus destaca as cenas sobrenaturais [Mt 27.51-53]), na mensagem dos anjos às mulheres (v. 5-7) e na primeira aparição às mulheres (v. 8-10). A segunda tentativa de contrariar o plano de Deus acontece quando os sacerdotes subornam os guardas para mentir sobre a ressurreição (v. 11-15), em contraste com a dúvida dos discípulos (v. 17). Ambos são subvertidos pela Grande Comissão (v. 18-20). Veja os contrastes entre os guardas (que tremeram de medo, no v. 4) e as mulheres (que são orientadas a não temer, no v. 5), e entre os sacerdotes (que comissionam uma mentira [v. 11-15]) e Jesus (que comissiona a missão [v. 18- 20]). O cenário é tanto temporal (as informações sobre o tempo em Mt 27.62; 28.1) quanto geográfico (conforme todo o significado de Jerusalém-Galileia que já falamos em "Cenário").

### *2. Análise estilística*

O exegeta deve identificar os vários mecanismos literários usados para apresentar o material, a fim de verificar como essas técnicas aprofundam a estrutura de enredo e

realçam certos aspectos dentro da narrativa. Temos de procurar o quiasmo ou a *inclusio* (técnicas de estrutura), a repetição, as lacunas, as antíteses, os símbolos, a ironia e outras características literárias. Cada uma acrescentará um tom diferente à passagem. Devemos ainda estudar as tendências estilísticas individuais do autor e verificar quais delas estão em ação na perícope particular.

Em Mateus 28, vários dos dispositivos básicos são usados. Por exemplo, existe uma lacuna em que Mateus deixa de apresentar uma descrição da ressurreição, mas permite ao leitor deduzi-la do contexto. A expectativa se constrói quando os sacerdotes fazem o humanamente possível para frustrar o plano de Deus, no entanto, a cena é contrastada pelo maravilhoso poder de Deus que faz os duros soldados tremer de medo e ficar como mortos, eis o drama em sua melhor forma. Uma cena de grande ironia ocorre quando os sacerdotes, frustrados, são obrigados a subornar os guardas para contarem a mesma mentira que eles haviam implorado a Pilatos que a impedisse, em Mateus 27.62-66 (de que o corpo de Jesus havia sido roubado). As cenas de diálogo levam o leitor a perceber o conflito entre Deus e a humanidade — as armações manipuladoras dos sacerdotes, a repreensão implícita por parte dos anjos, as incríveis promessas do Senhor ressuscitado. Nas palavras de Jack Kingsbury, o elemento central no enredo de Mateus é o conflito,[26] e que certamente é verdadeiro na narrativa da ressurreição. Na realidade, forma-se uma *inclusio* com a narrativa da infância, a qual também se concentra no conflito entre o plano de Deus e a conspiração de um líder judeu (Herodes) para frustrar a vontade divina.

### *3. Análise redacional*

Para Reis-Crônicas e especialmente para os Evangelhos, é imprescindível um estudo crítico da fonte e da redação como complemento dos exames estruturais e estilísticos, a fim de se determinar as diferentes ênfases. Tanto no nível narrativo quanto no teológico, as técnicas redacionais oferecem controle contra uma interpretação subjetiva. Há dois tipos de enfoques, e ambos dependem do uso de uma sinopse que emparelhe os Evangelhos linha a linha. O primeiro é mais técnico: uma análise da composição que descubra os caminhos que o escritor usou em suas fontes. Isso exige uma comparação palavra por palavra e o uso de estatísticas para determinar qual vocabulário era usado distintamente por Marcos ou Mateus. O segundo tipo de análise redacional é mais útil ao não-especialista. Uma comparação entre os Evangelhos nos ajudará a descobrir diferenças básicas e a identificar adições, omissões e expansões, que, em

---

[26] Kingsbury 1986:9. Em certo sentido, tal declaração nem precisaria ser feita, pois, como já havia sido explicado, o tema central do enredo é, por definição, sempre o conflito. Porém, em Mateus, o conflito entre Deus e as maquinações de seus inimigos (que tentam impedir seu plano redentor) é particularmente central.

grande medida, ajudam a determinar as principais ênfases no texto. Tal comparação possui critérios externos e internos.[27]

Em relação aos critérios externos, o leitor procurará as mudanças específicas introduzidas no texto, isto é, o modo como o escritor alterou suas fontes. As "costuras", que abrem as seções e fornecem transições para outro material na narrativa, apontam para ênfases linguísticas e temáticas específicas. Na verdade, é nas costuras que percebemos claramente a mão do escritor. As declarações sumárias (como Mt 4.23-25; 9.35; que apontam para a atividade de pregação de Jesus e estruturam uma seção central no Evangelho) oferecem pistas úteis sobre o objetivo de uma seção. Apartes editoriais e adições explicativas podem identificar a teologia distinta de um autor. Por exemplo, as citações de Mateus que seguem a forma de "citações formulares" (e.g., Mt 2.5-6, 15, 17-18) são a chave para entender o seu conceito de cumprimento e força messiânica. Assim, as alterações entre os Evangelhos ou Reis-Crônicas são pistas cruciais para os diferentes propósitos e características estilísticas de um autor.

Quanto aos critérios internos, o estudioso procura os "fios", ou padrões recorrentes, e expressões características que o escritor usa para levar sua mensagem ao leitor. A estrutura como um todo em desenvolvimento (e não as tradições empregadas pelo autor) passa a ser agora o foco da atenção. A interação dos subgêneros numa seção (parábola, material didático, apocalíptico, no Sermão do Monte das Oliveiras em Marcos)[28] é um indicador útil para a construção artística do todo. Pontos lógicos de tensão e incertezas específicas na narrativa também orientam o leitor no mundo narrativo do texto. Por exemplo, o uso do mal-entendido no Evangelho de João têm sido observado com frequência.[29] Ao longo do Evangelho, Jesus se recusa continuamente a responder às perguntas, mas parece falar com outra pessoa (como com Nicodemos em Jo 3). Não iremos muito longe em nossa interpretação se não percebermos que isso é uma estratégia narrativa proposital, parte da estrutura "de cima/de baixo" de todo o Evangelho. Jesus fala deliberadamente de um ponto de vista divino, enquanto os seus ouvintes respondem de uma perspectiva terrena. Desse modo, o leitor é

---

[27] Cf. Walker 1977:76-93; Osborne 1979:305-122 e 1991; e McKnight 1988:83-95; como também a bibliografia nessas obras sobre o material adicional em técnicas redacionais.

[28] Há uma considerável discussão a respeito da classificação do Sermão das Oliveiras como "apocalíptico". Muitos acreditam que a ausência do simbolismo esotérico e de outras características apocalípticas em Marcos 13 torna duvidoso que Jesus estivesse aqui empregando o discurso apocalíptico judeu.

[29] Sobre os mal-entendidos em João, cf. Carson 1982:59-91 e Culpepper 1983:152-165. Carson enfatiza o lado histórico, Culpepper o literário. Vejo os dois aspectos como complementares, em vez de contraditórios.

forçado a reconhecer a diferença e fazer uma escolha. Em outras palavras, o texto usa essa técnica para levar o leitor ao encontro das demandas de Deus em Jesus.

Em suma, o intérprete estuda o modo como o escritor organizou os materiais, observando como ele utilizou as fontes que serviram de controle para mostrar a mensagem específica de toda a narrativa de forma mais clara. Em outras palavras, combinamos fontes e técnicas de redação com a crítica da narrativa, permitindo que tais métodos (por vezes discrepantes) interajam e se corrijam mutuamente. O objetivo, com isso, é compreender a narrativa pretendida e a mensagem teológica do autor.

### *4. Análise exegética*

Depois de um exame detalhado das escolhas redacionais do autor, o estudioso deve aplicar uma abordagem histórico-gramatical à passagem, usando os métodos já discutidos sobre hermenêutica geral (p. 140-141). A gramática permitirá determinar com maior precisão a relação entre as palavras e, portanto, o fluxo da narrativa, e uma pesquisa semântica dará mais clareza às nuances do significado pretendido. É lógico que isso não precisa ser feito necessariamente *depois* dos itens de um a três: na realidade, os métodos devem ser utilizados em conjunto. Por exemplo, os estudos da gramática e da palavra são aspectos de análise estilística, eles são interdependentes. Além disso, uma análise crítica da redação é parte das ferramentas exegéticas usadas durante os estudos da literatura narrativa. A exegese funciona, em alguns casos, como um resumo dos outros métodos; em outros casos, ela oferece um controle, pois muitos estudos narrativos negligenciaram a exegese séria, e os resultados foram pouco satisfatórios.

Informações de pano de fundo também são extremamente importantes para a pesquisa narrativa. Como as narrativas foram escritas dentro de uma cultura que não não mais conhecemos, sem esses dados só podemos recuperar o enredo de superfície, mas nunca os significados mais profundos. É óbvio que tudo isso não é feito separado do estudo redacional. Ao contrário, tudo faz parte de um estudo holístico da narrativa, inclusive das técnicas narrativas, do uso que o escritor faz de suas fontes e da configuração histórico-gramatical do texto.

### *5. Análise teológica*

O estudioso deve separar as ênfases detalhadas numa única passagem das linhas teológicas centrais, que as unem à seção principal e ao livro como um todo. Elas iluminarão os pontos principais e secundários da passagem. Dentro das narrativas se encontram aspectos tanto dramáticos quanto teológicos: a dimensão teológica se refere ao componente proposicional, enquanto a dramática ao componente dinâmico ou comissivo do significado (relacionado à *praxis*).

O intérprete deve relatar esses dois aspectos da passagem. À medida que somos levados pelo mundo narrativo da história, o drama nos força a interagir com o enredo e com os personagens, e a nos alinhar com o leitor implícito. Ao mesmo tempo, as lições teológicas permeiam o drama, e aprendemos mesmo quando reagimos à narrativa. Os dois elementos de interpretação são interdependentes e não devem ser separados. A teologia sem *praxis* é estéril, e a *praxis* sem teologia é vazia. Por exemplo, a narrativa da ressurreição de Mateus (cf. itens 1-2) concentra-se na cristologia, ensinando que Jesus é o Senhor ressuscitado e finalizando a principal ênfase de Mateus: Jesus é o Filho divino de Deus, possui a autoridade de Javé (v. 18) e é onipresente (v. 20). Ao mesmo tempo ensina a inutilidade de se opor ao plano de Deus e o privilégio do discipulado. Por fim, a Grande Comissão (Mt 28.18-20) culmina na ênfase do Primeiro Evangelho sobre a missão universal "a todas as nações" (v. 19).

### 6. *Contextualização*

A contextualização é o âmago da narrativa bíblica: ela requer do leitor que as lições sejam aplicadas à sua situação. O cerne da narrativa é uma contextualização do significado da vida de Israel (AT), de Jesus (Evangelhos) ou da igreja primitiva (Atos) para a posterior comunidade de Deus. Para os Evangelhos, há a *Sitz im Leben Jesu* ("a situação na vida de Jesus") e a *Sitz im Leben Kirche* ("a situação na vida da comunidade da igreja") em que cada um deles foi escrito. O segundo desses aspectos se refere à contextualização inspirada da vida de Jesus, realizada pelo evangelista, em favor de sua igreja. O que torna natural aplicá-la às nossas necessidades nos dias de hoje. Em todos os sentidos, a narrativa bíblica é uma teologia vista nas relações vivenciadas e representadas em forma de narrativa.

Ao mesmo tempo, as narrativas exigem uma reação ao próprio drama. Dessa maneira, não podemos lê-las sem reviver e experimentar seus conflitos e lições. Como os discípulos, nós nos levantamos em temor e adoração a Jesus. Com Jesus nos submetemos ao Pai; também para nós o discipulado significa "carregar a cruz", ainda que, como para muitos deles, "a cruz" envolva o próprio martírio. Já discutimos esse método na seção "leitor implícito" (p. 269-271). A tarefa aqui é nos identificar com o leitor implícito do texto e permitir que a narrativa nos guie à nossa resposta. Muitos (por exemplo, Robinson 1980:123-124) acreditam que a pregação da narrativa deveria lançar mão de uma contextualização indireta, em vez de direta. Há alguma verdade nisso, pois os Evangelhos originais poucas vezes expuseram suas questões explicitamente. Mas, se formos muito indiretos, a mensagem pretendida se perde num mar de subjetividade. Prefiro "sugerir caminhos e meios" (p. 575-580) e conduzir o envolvimento da congregação com o significado da história por ela mesma.

### *7. Forma narrativa e sermão*

Contextualização significa passar da exegese ao sermão (capítulos 17—18). Para as narrativas bíblicas, isso envolve o que Sidney Greidanus chama "a forma narrativa".[30] Em vez de um sermão de três pontos, construído logicamente em volta das ideias principais do texto, essa forma de sermão segue os contornos da própria narrativa bíblica, recontando o drama e ajudando a congregação a reviver o drama e sua ênfase, conforme o desdobramento da narrativa. Aqui, a informação do contexto se torna uma ferramenta do sermão, levando a audiência ao cenário original e permitindo, desse modo, que ela experimente sua mensagem. Muitos praticantes do "sermão narrativo" argumentam firmemente contra o uso do sermão aqui indicado (Buttrick os renomeia de "movimentos"), alegando que ele substitui o poder emocional do texto com dados cognitivos. No entanto, trata-se de um pensamento disjuntivo. Se há duas ou três partes (ou "movimentos") da narrativa no texto, seria natural construir o sermão em torno delas.

As narrativas bíblicas contêm uma teologia, e há princípios ou temas que são planejados para o leitor. Porém, ao mesmo tempo, elas ainda são principalmente narrativas e, portanto, devem ser proclamadas como tais. Se a tarefa do pastor for sempre capacitar os ouvintes a serem atraídos para o mundo do texto, sentindo seu poder evocativo, ela é duplamente verdadeira no caso da narrativa, pois esse é seu propósito básico. A chave para o sermão narrativo é que a linha do enredo da narrativa controle seu esquema. Desse modo, as unidades "actanciais" se tornam os "pontos" do sermão, embora seja melhor pensar em "movimentos" (os "atos" de uma peça) em vez de pontos (que são melhores para um sermão didático).[31]

Depois de completar os seis passos acima, o pastor tentará incorporar os elementos (desenvolvimento do enredo, diálogo, ênfase teológica, identificação do leitor) num sermão dramático, que recrie a mensagem original contextualizada para os dias de hoje. Ao usar o pano de fundo, os pastores vão querer recontar a narrativa de tal modo que a congregação queira reexperimentar, até mesmo reviver, e também perceber a relevância que sua mensagem tem para as suas necessidades atuais. À medida que a história é recontada, uma aplicação (ou identificação do leitor) se apresenta de modo natural dentro da história. Como a pregação de uma parábola, é importante separar

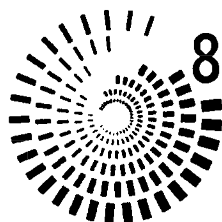
---

[30] Greidanus 1988:148-154. Ele indica quatro vantagens em relação à "forma narrativa": (1) ela é mais próxima da forma bíblica e, portanto, menos provável de distorcer o texto bíblico; (2) cria interesse ao manter o sermão avançando em direção ao clímax; (3) envolve os ouvintes de forma mais holística, alcançando o lado intuitivo e emocional como também o lado cognitivo e racional; E (4) comunica-se indireta e obliquamente com os ouvintes, e assim os exorta mais profundamente a contornar suas defesas.

[31] Para as diferenças entre o sermão didático e o narrativo, cf. Greidanus 1988:144-154.

a ênfase local (os aspectos que fazem parte da narrativa) das ênfases teológicas (os aspectos que deveriam ser recontextualizados para os nossos dias). O primeiro ajudará os ouvintes a entrar na narrativa e sentir seu poder, e o segundo os ajudará a perceber sua relevância para as suas demandas. Há pouca necessidade de exemplos da vida contemporânea. A forma da história é cheia de ilustrações em seu interior, que levam naturalmente ao apelo. Por isso, uma pregação narrativa tem até mesmo maior potencial para motivar e persuadir do que a pregação didática: esta descreve as verdades cristãs, enquanto aquela representa as verdades nas "situações de vida".

# POESIA




Foi somente com a *Revised Standard Version* (RSV) [Versão Padrão Revisada] de 1952 que o leitor de língua inglesa tomou consciência do verdadeiro lugar da poesia hebraica no cânon sagrado. As versões anteriores haviam colocado apenas os Salmos em forma poética, mas a RSV fez o mesmo com toda a poesia bíblica. Há muitos cânticos em livros narrativos (Gn 49; Êx. 15.1-18; Dt 32; 33; Jz 5; 1Sm 2.1-10; 2Sm 1.19-27; 1Rs 12.16; 2Rs 19.21-34), e a poesia compõe livros proféticos inteiros (Oseias, Joel, Amós, Obadias, Miqueias, Naum, Habacuque, Sofonias), bem como extensas partes de outros (Isaías, Jeremias, Jonas, Zacarias). Há muito mais poesia no AT como um todo do que nos livros mais amplamente conhecidos como poéticos, no caso, Salmos, Provérbios, Lamentações, Cântico dos Cânticos ou Jó. A poesia é, portanto, um mecanismo que perpassa outros gêneros, distinguindo-se como uma técnica retórica importante tanto na literatura sapiencial como na literatura profética.

O significado e a teologia dos Salmos são muito debatidos hoje. A tendência para muitos deste século tem sido colocar cada salmo dentro de uma *Sitz im Leben* (situação histórica) mais ampla da vida ritualística do Israel antigo (conforme William F. Albright e Davi Noel Freedman). Essa abordagem diacrônica recorre as obras poéticas para reconstruir os padrões e o pensamento do culto desenvolvido em Israel.

Outros, no entanto, seguindo a nova crítica literária (cf. Apêndice 1), consideram cada salmo uma unidade separada e buscam apenas seu mundo artístico individual (Alonso-Schokel 1960). Mas a maioria dos estudiosos se recusa a separar os aspectos coletivos (o salmo como parte da adoração cultual de Israel) dos individuais (o salmo como o produto de um autor particular). Eles são interdependentes e devem ser estudados em conjunto (cf. Gerstenberger 1985:424-425 e Brueggemann 1988:ix-x). Na realidade, Gerstenberger distinguiu várias fases: partindo do indivíduo para a família ou tribo, e daí para a identidade religiosa nacional que se concentra no templo (1988:33-34). Existem salmos individuais e coletivos, e cada um desempenha um papel um pouco diferente na formação religiosa dos hinos de Israel.

## ESTRUTURA DOS SALMOS

Os estudiosos já não consideram os salmos como obras isoladas e reunidas de maneira aleatória e artificial. Ao contrário, o saltério é entendido como um todo canônico, e os estudos tendem a se concentrar ou na macroestrutura, considerando-se "padrões e temas abrangentes", ou na microestrutura, isto é, "conexões entre grupos menores de salmos". Os dois, é claro, são interdependentes (Howard 1999:332-333).

O ponto decisivo, como na maioria das categorias consideradas neste livro, veio com o início da crítica literária e retórica, bem como com o início da crítica do cânon nos anos oitenta, especificamente com o *The Editing of the Hebrew Psalter* [A edição do saltério hebraico] (1985), de Gerald H. Wilson. Usando paralelos extrabíblicos, ele demonstra que o saltério foi cuidadosamente editado e, lançando mão de técnicas crítico-formais, mostra que há cinco "livros" de salmos. Cada livro termina com uma doxologia que marca cada coleção (Sl 41.13; 72.18-19; 89.52; 106.48; 145.21). Dessa forma podemos distinguir os seguintes livros (cf. Limburg 1992:526-527; Waltke 1997:1109-1111):

- *Introdução (Sl 1—2).* Alguns consideram os dois como um único salmo emoldurado pelas bem-aventuranças dos versículos 1.1 e 2.11. O primeiro convida o justo a meditar sobre os salmos, e o segundo centra-se no rei ungido no Monte Sião.
- *Livro 1 (Sl 3—41).* Os salmos aqui se concentram em Davi e em petições por proteção divina contra os inimigos. A maioria dos salmos é atribuída a Davi.
- *Livro* 2 (*Sl 42—72).* Há uma boa possibilidade de que os dois primeiros livros fossem originalmente um só, sendo que sessenta dos setenta salmos versam sobre Davi. Salmos 42—49 são atribuídos aos "filhos de Coré", provavelmente uma família encarregada da música do templo, enquanto Salmos 51—65; 68—70 seriam davídicos.
- *Livro 3* (*Sl 73—89*). Esses são principalmente atribuídos a Asafe (Sl 73—83) e formam uma série de lamentos que se concentram no rompimento da aliança e no triste estado da nação.
- *Livro 4* (*Sl 90—106).* Uma nova esperança é apresentada quando Javé é rei (Sl 93; 95—99) e realiza seus poderosos atos em favor de seu povo. Moisés desempenha um papel central (é mencionado sete vezes), a fim de mostrar que o mesmo Deus, que salvou Israel antes, pode fazê-lo agora. Ainda que a monarquia tenha acabado, Javé pode salvá-los.
- *Livro 5 (Sl 107—145).* Deus realmente livrou os israelitas de suas dificuldades (talvez do exílio) e está na hora de se voltar ao modelo de Davi

(Sl 108—110; 138—145). Salmos 120—143 são "cânticos" de ascensão que se concentram na peregrinação para Jerusalém com a finalidade da adoração.
- *Conclusão (Sl 146—150).*

A tradição judaica acreditava que a coletânea era uma reflexão deliberada sobre os cinco livros do Pentateuco. Outros acham que os livros podem ser considerados como uma história temática de Israel, na qual: o Livro 1 = o conflito de Davi com Saul; o Livro 2 = a realeza de Davi; o Livro 3 = a crise assíria; o Livro 4 = a destruição do templo e o exílio; e o Livro 5 = louvor e reflexão sobre o retorno do exílio (Hill e Walton 2000:346, baseado em Wilson). O que é interessante e viável (se ajustando aos temas de cada seção), mas, no fim, não pode ser provado.

Outro assunto importante são os títulos e sobrescritos em muitos dos salmos (116 dos 150). São eles confiáveis e, portanto, podemos tomá-los como dados históricos confiáveis? Eles foram acrescentados após a escrita dos salmos e boa parte do material consiste em comentários musicais técnicos, podendo ser uma referência a melodias específicas (por exemplo, "de acordo com o *gittith*" [Sl 8; 81; 84] ou "de acordo com o *sheminith*" [Sl 6; 12]). Alguns parecem indicar o autor da composição (por exemplo, filhos de Coré, Davi, Asafe). Outros associam os salmos com os diversos eventos da vida de Davi. A crítica considera que se trata de adições recentes, cujos dados históricos provêm de alguém que buscava uma posição adequada para muitos dos salmos (Limburg 1992:528). No entanto é necessário se perguntar por que muitos dos salmos de Davi não possuem os sobrescritos históricos, se estes foram acrescentados bem mais tarde. Além disso, muitos salmos nos livros históricos têm esse tipo de sobrescritos (Êx. 15.1; Dt 31.30; Jz 5.1; 2Sm 22.1; Is 38.9; Jo 2), que são normalmente aceitos. Por fim, sobrescritos são encontrados também nos hinos sumérios, acádios e egípcios, sendo comuns no antigo Oriente Médio (Waltke 1997:1100-1102). Além disso, as diferenças entre os sobrescritos encontrados no Texto Massorético e na LXX levaram muitos a duvidar de sua autenticidade, e a ambiguidade da partícula hebraica *lĕ* (que pode significar "de acordo com, para, referente a, relacionado com") torna difícil saber se os salmos foram escritos por Davi, sobre ele ou dedicado a ele (VanGemeren 1991:19-20). Em resumo, podemos aceitar os sobrescritos como prováveis portadores de um material confiável, mas nem sempre podemos saber o que eles significam.

## FORMA DA POESIA HEBRAICA

É fundamental compreender como a poesia hebraica funciona. Com razão se diz que nenhuma outra parte das Escrituras é mais lida do que os Salmos. Nas versões

de bolso do NT, costuma-se com frequência acrescentar esse livro, e na maioria dos cultos de adoração eles ainda são cantados ou recitados regularmente. A quantidade de citações do saltério no NT demonstra a sua importância na vida da igreja primitiva. Apesar disso, os salmos não são facilmente compreendidos. Os paralelismos e os padrões métricos são muitas vezes difíceis de destrinchar, e o leitor desatento pode ler muito mais coisas nas declarações paralelas do que o contexto de fato permitiria. E, ainda por cima, muitos deles (como os salmos de lamento ou imprecatórios) parecem ser à primeira vista impróprios. Mesmo assim, os estudiosos e os pastores superinterpretam as imagens ou metáforas da poesia hebraica, dando-lhe um peso teológico maior do que o devido. É necessário compreender um pouco sobre a forma e a função dos padrões poéticos semitas a fim de obtermos sua coerência.

### *1. Padrões de métrica*

A poesia pode ser identificada tanto pela métrica ou ritmo, quanto pelo paralelismo gramatical e linguístico. O primeiro aspecto é útil principalmente aos especialistas, mas de pouca valia aos pastores, por isso não vamos nos deter demasiado nele. Mesmo assim um conhecimento básico de métrica é importante para permitir ao leitor um pouco mais de habilidade com a poesia hebraica. Ainda não se desvendou o segredo do ritmo semita. Como Freedman observa, cada poema parece produzir diferentes marcações (1977:90-112). Os estudiosos se dividem em classificar as estruturas através da contagem das tônicas ou das sílabas. A concretização de ambos os casos depende do conhecimento de hebraico e de fonética. As unidades acentuadas dizem respeito ao lado oral da poesia e dividem um verso com base nas sílabas que o leitor hebreu enfatizava ao recitar um versículo. Por exemplo, Salmos 103.10 se divide ao longo das seguintes tônicas:

> Não segundo / os nossos pecados / nos trata
> Nem segundo / as nossas iniquidades / nos retribui
> [a partir da tradução do autor em inglês]

As sílabas são as unidades básicas da fala e muitos, como Freedman, acreditam que elas oferecem uma base mais precisa e identificável para estruturar um poema. Por exemplo, Salmos 113 tem versos de quatorze sílabas divididos em 7.7 e, às vezes, em 8.6.

Mas nem todos os poemas são fáceis de se analisar com base em um ou outro esquema. Há de fato muita variação, e cada poema nas Escrituras deve ser estudado em seus próprios termos. O máximo que podemos dizer é que o ritmo é uma das principais marcas de identificação da poesia hebraica. Usando a versificação por

tônicas, os estudiosos dividem os salmos em 2.2, 3.2, 2.3 e muitos outros padrões. A divisão silábica produz um grande número de padrões, com versos de dez, doze ou quatorze sílabas. Além disso, as estrofes ou os versículos são compostos de dois (como Sl 103.10) a cinco versos de ideias paralelas. Dentro deles pode haver uma miríade de formas, à medida que o padrão métrico e o paralelismo se entrelaçam. Na verdade, muitos estudiosos acreditam que os dois sistemas podem representar fases do desenvolvimento da poesia hebraica. Embora isso permaneça especulativo e inverificável, resta o fato de que a escolha que o poeta fazia dos vocábulos dependia de certo modo de considerações métricas. Ao mesmo tempo, o som (o que inclui não só a métrica, mas a leitura oral, as aliterações, as onomatopeias etc.) foi muitas vezes determinante na escolha e no agrupamento das palavras nas estrofes do poema (Gerstenberger 1985:413-416).

Em resumo, o desafio do intérprete é não atribuir mais significado aos termos individuais do que ao salmo como um todo. Os estudos sobre as palavras não são tão determinantes em Salmos como os são nas epístolas do NT, e o significado é derivado mais do todo do que das partes. Por todas essas razões, precisamos focalizar nossa atenção mais no paralelismo do que na métrica.

### *2. Paralelismo*

Em 1750, o bispo Robert Lowth desenvolveu a proposta, geralmente aceita hoje em dia, dos três tipos básicos de paralelismo: sinonímico, sintético e antitético. Alguns ainda a seguem (como Gerstenberger, Murphy, Gray). Porém, um número cada vez maior de estudiosos (como Kugel, Alter, Longman) tem contestado essa teoria, argumentando que ela virtualmente reduz a poesia à prosa, "achatando o verso poético" (Longman). Eles afirmam que o segundo verso sempre acrescenta um significado, de alguma maneira esclarecendo o primeiro. Essa abordagem não apenas vem ganhando terreno nos últimos tempos, mas também tem se tornado certo consenso entre os atuais estudiosos (ver a pesquisa em Howard 1999:344-350). De fato, poderíamos dizer que tal abordagem tem conseguido "uma vitória arrasadora". Como em muitas outras áreas, não existem apenas dois tipos: o sinonímico (em que os termos significam a mesma ideia) e o sintético (em que o segundo acrescenta uma ideia nova), mas muitas gradações entre ambos. Algumas passagens exibem significados bastante semelhantes, mas, em outras, o segundo verso apresenta uma nuance quase imperceptível e, em outras, ainda uma grande parcela de significado é acrescentada ao primeiro. Os diversos estudos que apontam para pares de palavras (um repertório fixo de sinônimos que era regularmente usado) contrariam em parte a visão de que o paralelismo sempre se dá entre os versos (para uma boa pesquisa, cf. LaSor, Hubbard,

Bush 1982:314-315). Pares como terra/pó, inimigo/adversário, Jacó/Israel, voz/discurso, povo/nação e combinações semelhantes apontam por vezes para um paralelismo sinonímico. No entanto, mesmo aqui algum significado é acrescentado, à medida que o paralelismo e os pares de palavras adicionam ênfase à ideia. O contexto, como sempre, deve decidir cada caso.

1. O *paralelismo sinonímico* acontece quando o segundo verso repete o primeiro com acréscimo de pouco ou nenhum significado. Muitas vezes isso inclui paralelos gramaticais, quando o segundo verso se equipara gramaticalmente ao primeiro (como uma frase preposicional, sujeito, verbo, objeto) e, assim, também se equipara em significado. Em alguns casos, o estudioso não deveria interpretar demais a variação semântica entre dois versos, pois isso poderia sugerir mais uma mudança de estilo cuja finalidade é causar efeito. Por outro lado, com frequência alguma coisa é acrescentada, o que levou Robert Alter, Adele Berlin e outros a desafiar a abordagem tradicional. Por exemplo, muitos indicam Salmos 2.2-4 como um exemplo de sinonímia. Vamos considerar um par de cada vez. Salmos 2.2:

Os reis da terra se levantam,
e os príncipes conspiram unidos.

Embora os sujeitos (reis da terra/príncipes) possam ser sinônimos, existe um desenvolvimento entre "se levantam" e "conspiram", pois o segundo implica o acordo que se segue ao ato de "se levantar". O mesmo é válido para o versículo 3:

"Rompamos suas correntes", eles dizem,
"e livremo-nos de suas algemas".

Certamente *correntes* e *algemas* significam a mesma coisa, mas existe uma progressão entre "romper" e "livrar". É improvável que essas sejam diferenças apenas estilísticas. Por outro lado, consideremos Isaías 53.5:

Mas ele foi ferido por causa das nossas transgressões
e esmagado por causa das nossas maldades;
o castigo que nos traz a paz estava sobre ele,
e por suas feridas fomos sarados.

Os primeiros dois versos muito provavelmente exibem algum tipo de paralelismo sinonímico, pois o paralelo entre as palavras ferido/esmagado e transgressões/malda-

des não mostra uma variação importante de significado. Os defensores da abordagem sintética argumentam que o segundo verso reforça o primeiro e, desse modo, ele não seria puramente sinonímico. Mesmo assim, como não é acrescentada nenhuma nova ideia, os versos poderiam ser classificados como "paralelismo sinonímico". Os dois últimos versos são com clareza sintéticos. O verso três fala dos meios e o verso quatro, do resultado. Mais difícil é verificar a ideia paralela em Salmos 103.3:

Ele é quem perdoa todas as tuas iniquidades;
quem sara todas as tuas enfermidades.

Alguns interpretam o segundo verso como cura física. Certamente a Bíblia apresenta uma relação entre a cura espiritual e a física: as duas, não raro, são combinadas nos milagres de cura operados por Jesus (como Lc 5.20). No entanto, devemos ter cuidado para não superinterpretar o paralelismo poético nesse sentido. Embora isso seja algo possível, em Salmos 103 é discutível. Os dois pares de palavras — perdoa/sara e iniquidades/enfermidades — são muitas vezes sinônimos nas Escrituras. Contudo, nesse contexto, eu argumentaria que não devemos acrescentar a cura física à espiritual. O paralelismo pode ser muito forte, se o verbo, por conseguinte, se referir à cura espiritual. Apesar disso, a última tendência é considerar o segundo verso como uma referência à cura física. Para concluir, os estudiosos estão certos de que não existe um paralelismo sinonímico verdadeiro conforme antes se pensava, há alguns exemplos (e eles são raros) quando o segundo verso repete o significado do primeiro, e o único dado acrescentado é a ênfase.

2. O *paralelismo progressivo* também é chamado "paralelismo sintético" e se refere a um desenvolvimento do pensamento no qual o segundo verso acrescenta ideias ao primeiro. Alguns têm duvidado da validade dessa categoria porque o sentido adicional destrói o paralelismo. Porém, trata-se da forma dominante que deve ser aceita, pois ela tem sido virtualmente a definição do paralelismo hebraico. Um famoso exemplo é Salmos 1.3:

Ele será como árvore plantada junto às correntes de águas,
que dá o seu fruto no tempo certo
e cuja folhagem não murcha.
Tudo que ele fazer prosperará.

Há três "passos" aqui: plantar (v. 1) para dar fruto (v. 2), para não murchar (v. 3), para uma colheita bem-sucedida (v. 4, que abandona a metáfora). Muitas vezes o

desenvolvimento é de tal modo completo que muitos acreditam não haver qualquer paralelismo. Por exemplo, Jeremias 50.19 diz:

> Trarei Israel para a sua morada;
> ele pastará no Carmelo e em Basã
> e se fartará
> nas colinas de Efraim e em Gileade

Há certo desenvolvimento nos dois primeiros versos (alguns poderiam chamar isso de sinonímico, mas a reflexão move-se do retorno para a morada que está a espera de Israel). O segundo par pode repetir a ideia dos dois versos, com o paralelismo desenvolvido mais em função da métrica do que do significado. Porém, ali o movimento vai do ato de pastar para os resultados (apetites satisfeitos). Mas consideremos também Salmos 139.4:

> Antes mesmo que a palavra me chegue à língua,
> tu, SENHOR, já a conheces toda.

Aqui não há qualquer paralelismo, pois o segundo verso completa a ideia do primeiro.

Em suma, o leitor deve deixar sempre que os próprios versos digam em que base eles se situam na escala do sinonímico para o sintético ou para o não paralelismo (métrico). Devo admitir que meus próprios estudos me convenceram de que Berlin e Longman estão corretos, principalmente quando dizem que a tendência na poesia hebraica é acrescentar outras nuances no segundo verso. Quase todos os exemplos chamados de "sinonímicos" com os quais me deparei em meus estudos (como Sl 19.1; 103.7, 11-13) exibiam algum grau de desenvolvimento sintético. Alter resume essa escola de pensamento quando afirma que "um argumento pelo movimento dinâmico de um versículo ao seguinte estaria muito mais próximo da verdade, muito mais próximo do modo como os poetas bíblicos esperavam que o público prestasse atenção às suas palavras" (1985:10). Mas, embora isso esteja de fato "mais próximo da verdade", pode ser também que a nova escola seja culpada por um excesso: ao afirmar que existe "sempre" o movimento.

Vamos considerar Provérbios 3.13-20, outro texto em geral usado como exemplo de paralelismo sinonímico. Quase todos os pares exemplificam de fato o paralelismo progressivo, como no versículo 16:

O alongar-se da vida está na sua mão direita,
na sua esquerda, riquezas e honra.

No versículo 17:

Os seus caminhos são caminhos deliciosos,
e todas as suas veredas, paz.

Enquanto o versículo 14 é virtualmente sinonímico:

porque melhor é o lucro que ela dá do que o da prata,
e melhor a sua renda do que o ouro mais fino.

É possível argumentar que o segundo verso torna o primeiro mais vívido (o mesmo poderia ser dito de Is 53.5), mas isso pouco diferencia o significado. Em resumo, eu concluiria que em alguns exemplos (como Is 53.5; Pv 3.14) não existe qualquer esclarecimento adicional e, portanto, eles se ajustariam ao significado normal de "paralelismo sinonímico". Embora alguma nuance (vivacidade ou concretude) possa ser acrescentada, ainda há sinonímia. Quando existe um acréscimo de significado, a extensão do desenvolvimento sintético (ou formal) se diferirá de caso para caso, sendo preciso um estudo exegético para se chegar a uma decisão.

3. O *paralelismo culminante* é um tipo de paralelismo progressivo, mas nesse caso várias unidades levam o pensamento a um clímax. Por exemplo, consideremos Salmos 8.3-4 (os vv. 4-5 são citados em Hb 2.6-8):

Quando contemplo os teus céus,
obra dos teus dedos,
e a lua e as estrelas
que estabeleceste,
que é o homem, para que te lembres dele?
E o filho do homem, para que o visites?

Os primeiros quatro versos se constroem num sentido progressivo para o desenlace culminante nos versos paralelos do versículo 4. Otto Kaiser fala de um tipo particular de paralelismo culminante no qual o segundo verso repete a palavra-chave do primeiro e, então, acrescenta o pensamento culminante (1975:322). Por exemplo, Salmos 29.1-2:

Dai ao SENHOR, ó filhos dos poderosos,
dai ao SENHOR glória e força.
Dai ao SENHOR a glória devida ao seu nome;
adorai o SENHOR na beleza da sua santidade.

4. O *paralelismo antitético* inverte a ênfase dos outros paralelismos e é o terceiro dos tipos importantes (os outros dois são, como vimos, o sinonímico e o sintético). Em vez de haver um desenvolvimento de uma ideia no segundo verso, observa-se a ocorrência de um contraste com o primeiro verso. Apesar disso, ele ainda constitui um paralelismo, pois o segundo verso retoma o primeiro afirmando o oposto. Por exemplo, Provérbios 3.1 diz:

Filho meu, não te esqueças da minha instrução,
e guarde os meus mandamentos no teu coração;

Ambas as unidades declaram a mesma ideia, mas de modos opostos. Porém, em outros casos, a antítese tem elementos de paralelismo sintético, no qual o segundo traz um esclarecimento adicional, por exemplo, Salmos 20.7 diz:

Uns confiam em carros, outros, em cavalos;
nós, porém, nos gloriaremos em o nome do SENHOR, nosso Deus.

O primeiro verso fala do que não confiar e o segundo do que confiar. Ver também Provérbios 1.7:

O temor do SENHOR é o princípio do conhecimento.
Os insensatos desprezam a sabedoria e a instrução.

O sábio e o insensato formam a principal oposição no livro, mas há um claro desenvolvimento de "temor do SENHOR" (verso um) para "sabedoria" (verso dois). Ele é comparável ao contraste justo *versus* ímpio, como em Provérbios 3.33:

A maldição do SENHOR permanece sobre a casa do ímpio,
mas ele abençoa o lar dos justos.

5. O *paralelismo introvertido* é um tipo particular de paralelismo antitético no qual dois versos são contrastados com outros dois. Frequentemente é apresentado em

forma de quiasmo, em que os pares externos são contrastados com os pares internos (AB BA), como em Salmos 30.8-10 do Texto Massorético (Mickelsen 1963:326):

Por ti, SENHOR, clamei,
ao Senhor implorei.
Que proveito obterás no meu sangue,
quando baixo à cova?
Louvar-te-á, porventura, o pó?
Declarará ele a tua verdade?
Ouve, SENHOR, e tem compaixão de mim;
sê tu, SENHOR, o meu auxílio.

6. O *paralelismo incompleto* acontece quando um elemento do primeiro verso é omitido no segundo, algo que regularmente acontece em versos sinonímicos, como em Salmos 24.1, em que falta o predicado:

Ao SENHOR pertence a terra e tudo o que nela existe,
o mundo e os que nele habitam.

7. *A variante de equilíbrio* acontece quando o segundo verso compensa o elemento que falta acrescentando uma ideia adicional (Kaiser 1981:220, a partir de Cyrus Gordon). Isso ocorre com mais frequência do que a forma incompleta pura, como em Salmos 18.17:

Livrou-me do forte inimigo
e dos que me aborreciam, pois eram mais poderosos do que eu.

### *3. Linguagem e imagem poéticas*

Os salmistas usaram muitas das técnicas retóricas discutidas nos capítulos anteriores, como sinonímia, clímax e quiasmo. Além disso, eles usaram paronomásia (jogo de palavras), aliteração (os versos começam com a mesma letra do alfabeto), acrósticos (cada início de verso com uma letra sucessiva do alfabeto) e assonância (palavras que soam de forma semelhante). A paronomásia é exemplificada em Isaías 5.7: "Ele esperou justiça [*mišpāṭ*] mas houve sangue derramado [*mispāh*]; retidão [*ṣĕdāqâh*], mas houve clamor por socorro [*ṣĕ'āqâh*]". Salmos 119 oferece um bom exemplo tanto de aliterações quanto de acrósticos. As estrofes desse magnífico hino que celebra a Palavra de Deus começam com letras sequenciais do alfabeto, e, dentro de cada estrofe, todos os versos começam com a mesma letra (sobre outros poemas acrósticos, cf.

Sl 25; 34; 37; 111; 112; Lm 3). A assonância é vista em Jeremias 1.11-12, em que Deus mostra a Jeremias um "ramo de amendoeira" [*šāqēd*] e o associa com a promessa de que ele está "vigiando" [*šōqēd*] o seu povo. Kaiser busca um termo equivalente: Deus mostrou a Jeremias um "ramo de salgueiro" e disse: "Pois estarei de *olheiro* em meu povo, caso não se arrependa" (1981:227) [adaptado do original em inglês].

O uso de imagem figurada na poesia é particularmente rico. Os poetas em geral apreendem as experiências cotidianas do povo para ilustrar as verdades espirituais que sustentam. Em Salmos 1.3-4, o autor compara o justo, que é "como árvore plantada junto às correntes de águas, / que dá seu fruto no tempo certo", com o ímpio, que é "a palha / que o vento dispersa". Tais símiles são encontrados ao longo da poesia bíblica (Jó 30.8; Sl 31.12; Pv 11.12; Is 1.30).

As metáforas são ainda mais frequentes. Em uma metáfora especialmente satisfatória, Amós 4.1 se dirige às "vacas de Basã (...) que [oprimem] os pobres (...) e [dizem] ao marido: Dá cá, e bebamos". Em Salmos 19.1,3, a criação é personificada como um arauto ("Os céus proclamam a glória de Deus, / e o firmamento anuncia as obras das suas mãos") e como um emissário estrangeiro ("Não há linguagem, nem há palavras, e deles não se ouve nenhum som"). As metáforas para descrever Deus, é claro, são particularmente frutíferas. Deus é retratado como um rei empossado, um pastor, um guerreiro, um cocheiro, um pai, uma pedra, um poço refrescante e muito, muito mais.

Tais imagens conduzem os leitores no texto e os forçam a retratar a verdade de um modo novo. Quando se pede a Deus: "Embraça o escudo e o broquel e ergue-te em meu auxílio" (Sl 35.2), a ideia de Deus como o guerreiro vitorioso que luta ao lado do seu povo acrescenta um rico significado a esse salmo que pede a ajuda de Deus contra os ex-amigos de Davi, que o caluniam. O potencial de tais imagens para a pregação é realmente grande! Cada ocorrência é um exemplo que espera para ser desvelado.

Em suma, identificar o tipo de paralelismo é uma importante ajuda para a interpretação. Isso nos ajudará a evitar uma superinterpretação dos versos sucessivos e a verificar os elementos fundamentais da passagem. Quando os padrões estruturais são combinados com a imagem empregada neles, o resultado é uma rica experiência de devoção e de pregação. No entanto, a riqueza acrescentada pelas metáforas é acompanhada de um problema: a falta de especificidade e precisão. Como diz Gerstenberger: "A linguagem poética rompe as fronteiras das visões de mundo racionalistas, chegando a essência das coisas intuitivamente. Portanto, o uso da linguagem comparativa, indutiva, indireta é imperativo para o poeta" (1985:416-417). Nesse caso, não se deve procurar o "significado literal", mas antes o "significado pretendido", isto é, o significado pretendido no contexto do poema. Por exemplo, Salmos 44.19 declara: "Para nos esmagares onde vivem os chacais", o que significa uma área inabitável, desolada.

O salmo fala sobre uma esmagadora derrota militar (cf. v. 9-16) e a retoma numa seção que alega a inocência de Israel diante de Deus (v. 17-22). Embora a derrota fosse realmente séria, as metáforas como "onde vivem os chacais" e "ovelhas para o matadouro" (v. 22) constituem uma licença poética para descrever a constante inimizade de seus vizinhos hostis e o sofrimento que Israel experimenta por causa disso.

## TIPOS DE POESIA

A poesia semita teve sua origem na vida religiosa das pessoas, tanto coletiva quanto individual. A prosa era inadequada para expressar os profundos anseios da alma, e a poesia como uma expressão emocional de fé e adoração intensas se tornou uma necessidade. Os variados tipos de religiosidade reivindicam diferentes tipos de hinos. A poesia hebraica não era recreativa, mas funcional na vida da nação e em sua relação com Javé. A poesia tinha uma função de adoração mediadora entre o povo e Deus, e uma função didática para lembrar o povo de suas responsabilidades perante Deus. Os salmos, por exemplo, não eram secundários como os hinos são hoje em dia, mas um ponto focal do culto, seja no templo ou na sinagoga. Não é sem razão que as declarações proféticas vindas de Deus eram apresentadas com tanta frequência de forma poética. Elas não apenas eram lembradas mais facilmente, mas também eram mais emotivas e poderosas em sua mensagem.

### *1. Cânticos de guerra*

Os cânticos de guerra eram uma das formas mais antigas de poesia. Muitos acreditam que o chamado para os exércitos de Êxodo 17.16 e o grito de guerra de Juízes 7.18, 20 (e talvez o de Nm 10.35-36) possuem implicações poéticas. Os mais conhecidos são os cânticos de vitória de Moisés (Êx 15.1-18) e Débora (Jz 5). Observem-se ainda o cântico da vitória sobre os moabitas, em Números 21.27-30, e o canto mais curto relativo à coragem do exército de Davi em 1Samuel 18.7, 21.11 e 29.5 ("Saul feriu os seus milhares, porém Davi, os seus dez milhares"). Embora no último caso não tenha sido enfatizada a dependência de Deus, muitos outros de forma entusiasmada insistem na mão de Deus estendida contra os inimigos de Israel. A glória pertence a Javé, que compartilha os espólios e a honra com o seu povo.

### *2. Cânticos de amor*

Os cânticos de amor constituem uma segunda categoria de poesia. O Cântico dos Cânticos, que vem há séculos desafiando os estudiosos, imediatamente nos vem à lembrança. Childs descreve os cinco diferentes modos como o livro tem sido interpretado ao longo da história (1979:571-573): (1) o judaísmo e a igreja primitiva (assim como Watchman Nee, entre outros, nos tempos atuais) o alegorizaram como

retrato do amor místico de Deus ou Cristo por seu povo; (2) alguns estudiosos modernos o viram como um *midrash* pós-exílico sobre o amor divino (semelhante à primeira opção); (3) uma visão bem difundida entende o livro como um drama, em que dois personagens estão envolvidos, uma donzela e seu amado (a visão tradicional), ou, então, três personagens (em que o rei tenta separar a moça de seu amado); (4) a maioria dos críticos atuais não distingue em seu texto qualquer plano estrutural, mas acredita que seja uma coleção de cânticos de amor seculares, talvez modelados em hinos de louvor; (5) alguns acreditam que o livro usa imagens do amor para fins ritualísticos, havendo sido usado nas festas de Israel. Dessas propostas, a terceira e a quarta parecem mais prováveis. Minha preferência pessoal me induz a ver o livro como um poema lírico sobre a relação amorosa entre a bela moça e seu amante, descrito tanto como um pastor rústico quanto como um rei. Uma vez que essas duas figuras podem ser associadas a Davi e, por extensão, a seu filho Salomão, não vejo razão para se aceitar a explicação mais complexa (e difícil) do drama com três personagens (de qualquer forma, veja os argumentos em Hill e Walton 2000:374-376). Tampouco concebo a configuração de uma estrutura tão solta, que represente uma mera compilação de poemas (de qualquer modo, ver Longman 1997:1237-1238, que entende a formatação do texto, conforme Adão e Eva em Gn 2—3, nos termos de uma narrativa da "sexualidade redimida"). A característica central é certamente o amor entre os dois. O poema tem apenas uma leve estrutura de enredo, e a relação de amor é tão forte no início quanto no fim. Portanto, independente de qual das três principais visões adotemos, o livro é, sem dúvida nenhuma, um cântico de amor e seria um excelente livro para ser usado em um curso sobre casamento.[1]

### *3. Lamento*

O lamento é o tipo mais comum de salmo. Mais de sessenta lamentos são encontrados no saltério. Eles podem ser lamentos individuais (como Sl 3; 5—7; 13; 17; 22; 25—28; 31; 38—40; 42—43; 51; 54—57; 69—71; 120; 139; 142) ou coletivos (como Sl 9; 12; 44; 58; 60; 74; 79—80; 94; 137), nos quais a pessoa ou a nação clama sua angústia a Deus. Além de salmos, Davi proferiu um lamento por Saul e Jônatas

---

[1] LaSor, Hubbard e Bush (1982:604-605) descrevem os tipos de poesia de amor: cânticos descritivos, nos quais cada amante exalta a beleza do outro (Ct 4.1-7; 5.10-16; 6.4-7; 7.1-9); cânticos de admiração (Ct 1.9-11; 4.9-11; 7.7-9); cânticos de saudade (Ct 1.2-4; 2.5-6; 8.1-4, 6-7); narrativas de busca, na qual a mulher apaixonada procura seu amado (Ct 3.1-4; 5.2-7); o jogo do amor (Ct 5.8—6.1, seguindo a busca do Ct 5.2-7); cânticos de provocação que descreve a brincadeira entre os amantes (Ct 2.14-15; 5.2-3); cânticos de ostentação louvando o amado (Ct 6.8-10; 8.11-12); convites ao amor (Ct 2.5,17; 4.16; 7.11-13; 8.14). Muitos estudiosos acreditam que esse poema de amor teve origem no ritual e na liturgia de casamento. Embora isso não possa ser provado, tem o seu mérito.

(2Sm 1.17-27) e outra por Abner (2Sm 3.33-34). Tais hinos demonstram tanto uma situação de agonia, como pedem ajuda a Deus.

John Hayes observa sete temas comuns na estrutura dos salmos de lamento (1976:58-59; também Waltke 1997:1103-1107): (1) apelo a Deus (como o clamor de desamparo levantado em Sl 22.1: "Deus meu, Deus meu, por que me desamparaste?"), feito frequentemente com uma confissão de fé ("em ti, SENHOR, me refugio; não seja eu jamais envergonhado" [Sl 71.1]); (2) descrição de angústia, em geral altamente figurativa ("acha-se a minha alma entre leões, / (...) são os seus dentes, espada afiada, a sua língua" [Sl 57.4]), às vezes apresentada como uma preocupação com si mesmo ("estou atolado em profundo lamaçal" [Sl 69.2]) ou mesmo como uma reclamação contra Deus ("tu nos lançaste fora, e nos expuseste à vergonha" [Sl 44.9]); (3) súplica por redenção, tanto pela libertação alcançada ("levanta-te, SENHOR! Salva-me, Deus meu" [Sl 3.7]) quanto pela derrota dos inimigos ("pois feres nos queixos a todos os meus inimigos e aos ímpios quebras os dentes" [Sl 3.7]); (4) declaração de fé ou crença em Javé ("sim, SENHOR, tu nos guardarás; desta geração nos livrarás para sempre" [Sl 12.7]); (5) confissão de pecado ("perdoa a minha iniquidade, que é grande" [Sl 25.11]) ou afirmação de inocência ("provas-me no fogo e iniquidade nenhuma encontras em mim; / (...) eu me tenho guardado dos caminhos do violento. / (...) os meus pés não resvalaram" [Sl 17.3-5]); (6) promessa ou empenho em fazer certas coisas se Deus atender ao pedido ("os votos que fiz, eu os manterei, ó Deus; / render-te-ei ações de graças" [Sl 56.12]), envolvendo muitas vezes uma lembrança a Deus dos compromissos de sua aliança ("lembra-te disto: o inimigo tem ultrajado ao SENHOR..." [Sl 74.18]); (7) uma conclusão, que pode ser na forma de louvor ("sê exaltado, ó Deus, acima dos céus; e em toda a terra esplenda a tua glória" [Sl 57.11]), ou a renovação de um pedido ("restaura-nos, ó SENHOR, Deus dos Exércitos, faze resplandecer o teu rosto, e seremos salvos" [Sl 80.19]). Poucos salmos contêm todos esses elementos. Não obstante, eles constituem o lamento básico.

O valor desses salmos para todo crente é óbvio. Se a pessoa está doente (Sl 6; 13; 31; 38; 39; 88; 102), atacada por inimigos (3; 9; 10; 13; 35; 52—57; 62; 69; 86; 109; 120; 139) ou consciente do pecado (25; 38; 39; 41; 51), os salmos de lamento não apenas encorajam, mas são modelos de oração. Muitos têm afirmado que deveríamos orá-los diretamente, e eu concordo, mas prefiro meditar, contextualizar e então orar esses salmos quando eles refletem a minha situação pessoal.

### *4. Hinos ou cânticos de louvor*

Os hinos ou cânticos de louvor são os mais próximos da pura adoração de qualquer tipo de poesia bíblica. Eles não são produto de tristeza ou necessidade, mas celebram

diretamente a alegria de adorar Javé. Essa é uma importante lembrança do verdadeiro propósito da vida cristã, conforme expresso na Confissão de Westminster, a qual afirma que "o objetivo do homem é glorificar a Deus e gozá-lo para sempre". Quase todos os hinos contêm a mesma estrutura: invocação a Javé ("SENHOR, tu me sondas e me conheces" [Sl 139.1]); chamado à adoração ("de todo o coração renderei graças ao SENHOR" [Sl 111.1]); frase de motivação, louvando Javé e expondo as razões da adoração, muitas vezes concentrada nos atributos e nas ações de Deus ("em suas obras há glória e majestade" [Sl 111.3]); e conclusão, em que se repete o chamado para louvar, não raro incluindo uma série de bênçãos ("o seu louvor permanece para sempre" [Sl 111.10]).

Fee e Stuart apontam três tipos específicos de hinos (2003:213): Javé é louvado como Criador (Sl 8; 19; 104; 148), como protetor e benfeitor de Israel (Sl 66; 100; 111; 114; 149) e como Senhor da história (Sl 33; 103; 113; 117; 145—147). Vários hinos entram em detalhes sobre como Deus está no controle da história, recapitulando os grandes eventos da salvação na vida de Israel (Sl 78; 105—106; 135—136). Eles ainda recapitulam os fracassos de Israel e os comparam à fidelidade de Deus, chamando a nação para renovar a garantia de aliança. Esses hinos foram cantados em celebrações e festas da colheita, nas peregrinações para o templo (Sl 84; 87; 122; 132), após os triunfos do exército (Sl 68; 1Macabeus 4—5) e em ocasiões especiais de louvor. Os salmos de Hallel (Sl 113—118) formavam uma parte especial da celebração da Páscoa e eram também uma parte regular do culto da sinagoga. O desenvolvimento desses salmos inicia com a compaixão divina para com o oprimido (Sl 113), continua com o poder redentor (Sl 114) e a ajuda a Israel (Sl 115), chegando ao louvor e agradecimentos de Israel a Javé (Sl 116—118). Eles proporcionam assim uma nova e significativa experiência de adoração nos dias de hoje, do mesmo modo quando foram originalmente escritos e cantados.

### *5. Hinos de ação de graças*

Mais específico do que hinos ou cânticos de louvor, os hinos de ação de graças louvam a Deus por sua resposta a orações específicas. Poderíamos dizer que eles quase formam o "antes" e o "depois" da confiança religiosa, no qual o lamento coloca o problema diante de Deus e a ação de graças o louva por sua resposta. Como os lamentos, os hinos de ação de graças se dividem entre expressões individuais (Sl 18; 30; 32; 34; 40; 66; 92; 103; 116; 118; 138) e coletivas (Sl 65; 67; 75; 107; 124; 136). Na vida do povo, eles poderiam ser cantados depois de Deus o livrar da calamidade que dera origem ao lamento. Tal é a forma da oração de Jonas na barriga do grande peixe (Jn 2.2-9), expressa como uma ação de graças que retoma a crise (v. 2-5) e o arrepen-

dimento (v. 6-7), para então prometer um sacrifício a Javé e o pagamento da dívida (v. 9). Além de agradecer a Deus por sua libertação, esse tipo de salmo regularmente promete fidelidade e adoração a Deus no futuro ("glorificar-te-ei, pois, entre os gentios, ó SENHOR, / e cantarei louvores ao teu nome" [Sl 18.49]), sendo que o salmista em especial dá glória a Javé pela derrota de seus inimigos ("pois de força me cingiste para o combate / e me submeteste os que se levantaram contra mim" [Sl 18.39]) ou por seu restabelecimento de uma doença ("SENHOR, da cova fizeste subir a minha alma; / preservaste-me a vida para que não descesse à sepultura" [Sl 30.3]).

Há seis elementos estruturais nos cânticos de ação de graças (Gerstenberger 1988:15; cf. também LaSor, Hubbard, Bush 1982:519-520):

- Convite para dar graças ou louvar a Javé (Sl 30.2,5; 34.2-4; 118.1-4).
- Relato de problema e salvação (Sl 18.4-20; 32.3-5; 40.2-4; 41.5-10; 116.3-4; 118.10-14).
- Louvor a Javé, reconhecimento de sua obra de salvação (Sl 18.47-49; 30.2-4, 12-13; 40.6; 92.5-6; 118.14,28-29).
- Fórmula de ofertório na apresentação do sacrifício (Sl 118.21; 130.2; 138.1-2; Is 12.1) e bênçãos aos participantes da cerimônia (Sl 22.27; 40.5; 41.2; 118.8-9).
- Exortação (Sl 32.8-9; 34.10,12-15; 40.5; 118.8-9).

Vários salmos (Sl 11; 16; 23; 25; 27; 62; 91; 111; 125; 131) louvam a Deus por sua bondosa proteção e pedem fé com base em seu cuidado amoroso. Esses hinos são muito significativos em situações tensas e oferecem valiosos paralelos ao ensino do NT sobre a confiança em Deus (como 1Pe 5.7).

### *6. Cânticos de celebração e afirmação*

Os cânticos de celebração e afirmação abrangem vários tipos de hinos que celebram a relação de aliança de Deus com o rei e a nação (Fee e Stuart 2003: 213-214). Esses hinos constituíam o núcleo da ideia de autoidentidade de Israel e, desse modo, podem ser corretamente dispostos sob uma única rubrica, embora a maioria dos estudiosos os separe. No centro, estão os salmos de renovação da aliança (Sl 50; 81), com certeza cantados nas cerimônias anuais da aliança, sendo valiosos no sentido de renovação espiritual para os dias de hoje. Os salmos de aliança davídicos (Sl 89; 132) celebram a escolha de Deus da linhagem de Davi e possuem implicações messiânicas. Dessa forma, tais salmos afirmam a eleição e o chamado de Israel para ser o povo especial de Deus.

Os salmos reais se dividem em vários tipos. Os salmos de coroação (Sl 2; 72; 101; 110) e os salmos de entronização (Sl 24; 29; 47; 93; 95—99) foram escritos para descrever as implicações da ascensão ao trono, com o seu coroamento ritual, juramento diante de Javé, unção com óleo e recebimento da homenagem do povo. Os salmos de entronização podem ter sido utilizados não apenas em coroações, mas ainda em cerimônias anuais de celebração da realeza. Na visão de alguns estudiosos, os poemas também pregam a entronização de Javé sobre Israel. No entanto, a hipótese é baseada em evidências pobres e, portanto, é pouco verossímil. As óbvias implicações messiânicas nesses salmos muitas vezes obscureceram o profundo significado teológico de cada um deles dentro da vida da nação. Devemos procurar compreender o seu significado histórico antes de examinar as suas características escatológicas. Outros tipos de salmos reais são o lamento (Sl 89; 144), a ação de graças pela vitória (Sl 18; 118), a preparação para a guerra (Sl 20; 27) e o casamento real (Sl 45). Em cada caso, o rei é central.

Outro tipo, os cânticos de Sião (Sl 46; 48; 76; 84; 87; 122), louva a Deus por sua dádiva de Jerusalém, a cidade santa. A história de Jerusalém — desde sua conexão com Abraão e Moisés, até a sua escolha por Davi como a nova capital — é cantada, e seu nome sagrado, Sião, é central. John Hayes articulou os temas (1976:42-52). A peregrinação anual exigida pela Torá, uma ocasião sagrada e alegre, é central em Salmos 84 e Salmos 122. A entrada no santuário depois da peregrinação é celebrada em Salmos 15 e Salmos 24. Os cânticos de Sião *per se* (Sl 46; 48; 76; 87; 125) proclamam a eleição de Deus, a sua proteção da cidade sagrada e do templo, e a proteção da cidade contra os seus inimigos. Desse modo, os peregrinos e, de fato, a nação são convidados a contemplar as obras de Deus naquele lugar.

### *7. Salmos de sabedoria e didáticos*

Os salmos de sabedoria e didáticos (Sl 1; 36; 37; 49; 73; 112; 127; 128; 133) equivalem aos provérbios no que diz respeito à celebração da sabedoria, como o grande dom de Deus dado ao seu povo e sua relação com a Palavra e a Torá escritas (os salmos da Torá são: Sl 1; 19; 119). O povo é chamado à nova consciência de seu privilégio e à responsabilidade de atender à sabedoria divina por meio da pureza espiritual e obediência. Como em Provérbios, o caminho do justo é comparado com o do ímpio (Sl 1;49; 73) e a prosperidade daquele que crê é prometida (Sl 1; 112; 119; 127—128). A elevada qualidade ética desses cânticos os torna diretamente acessíveis ao cristão moderno.

### *8. Salmos imprecatórios*

Os salmos imprecatórios (Sl 12; 35; 52; 57—59; 69; 70; 83; 109; 137; 140) em geral são salmos de lamento, em que se observa a predominância da amargura do escritor e

do desejo de vingança. Isso leva a declarações como as que se encontram em Salmos 137.8-9: "Feliz aquele que pegar teus filhos / e esmagá-los contra a pedra". Semelhantes declarações chocam as sensibilidades atuais e fazem com que muitos questionem os padrões éticos dos escritores bíblicos. Mas é preciso fazer algumas observações. O escritor na verdade derrama sua queixa a Deus em relação ao exílio, como em Salmos 137. Ele também responde ao mandamento divino de Deuteronômio 32.35 (Rm 12.19): "A mim me pertence a vingança, a retribuição". Por fim, como Gordon Fee e Douglas Stuart observam, o autor pede um julgamento com base nas maldições da aliança (Dt 28.53-57; 32.25), que preveem a aniquilação completa dos transgressores, até mesmo dos membros de sua família (2003:221). A linguagem hiperbólica é comum em tais passagens emocionais.

Em resumo, esses versos não contradizem realmente o NT, que ensina a amar nossos inimigos. Ainda que possamos mostrar nosso rancor para Deus, o mesmo ato abre a porta para atos de bondade semelhantes a Rm 12.20 (Pv 25.21-22). Na realidade, a meditação sobre esses salmos e sua aplicação poderiam ser terapêuticas para os que passaram por experiências traumáticas (como abuso infantil). Despejando a natural amargura em Deus, a vítima poderia tornar-se livre para "amar o não amável". Devemos nos lembrar de que o mesmo Davi que escreveu todos os salmos acima, com exceção do 83 e 137, mostrou grande clemência e amor por Saul. Quando se clama por justiça depois de um profundo ferimento (conforme, por exemplo, os santos martirizados em Apocalipse 6.9-11), cumpre-se, de fato, Rm 12.19, pois a vingança é na verdade transferida para Deus, deixando aquele que crê livre para perdoar seu inimigo.

## POESIA NO NOVO TESTAMENTO

Embora a presença de hinos e passagens poéticas esteja longe de ser tão predominante no NT, os poemas estão claramente presentes e desempenham um papel importante. Frank Gaebelein observa cinco tipos de passagens poéticas (1975:813-814): (1) citações de poetas antigos (At 17.28, de Epimênides no discurso do Areópago; 1Co 15.33, o provérbio de Menandro de Atenas); (2) fragmentos de hinos (1Tm 3.16; Fp 2.6-11); (3) passagens poéticas que seguem formas hebraicas (os hinos de Lc 1—2); (4) passagens carentes de métrica, mas contendo as sublimes expressões poéticas (as bem-aventuranças, Mt 5.3-12, ou o prólogo joanino, Jo 1.1-18); (5) imagem apocalíptica que contém partes de hinos (Ap 4.8,11; 5.9-10,12-13). Desses, os dois mais importantes para nossos propósitos são os hinos de Lucas 1—2 e os credos e hinos das epístolas.

Está claro que a poesia do NT tem estreitas afinidades com padrões do AT. A maioria das características previamente descritas pode ser demonstrada no NT. O *Magnificat* contém:

- paralelismo sinonímico
  A minha alma engrandece ao Senhor
  e o meu espírito exulta em Deus, meu Salvador. (Lc 1.46-47)

- paralelismo sintético
  Manifestou poder com o seu braço;
  dispersou os que eram arrogantes nos pensamentos do coração. (Lc 1.51)

- paralelismo antitético
  derrubou dos tronos os poderosos
  e elevou os humildes. (Lc 1.52)

No NT, em particular nas epístolas, os hinos demonstram o nível mais alto de expressão teológica. Os credos e hinos utilizam formato poético para apresentar as doutrinas básicas do NT, especialmente a verdade cristológica, concentrando-se com frequência na humilhação e exaltação de Cristo (Fp 2.6-11; 1Tm 3.16; 1Pe 3.18,22; cf. também Ef 2.14-18; 5.14; 1Co 13.1-13; Hb 1.3-4; e possivelmente Jo 1.1-18). Esses hinos oferecem uma excelente evidência sobre a possibilidade de se misturar o formato poético com a mensagem teológica mais elevada dos tempos bíblicos.

## TEOLOGIA NOS SALMOS

Ao enfatizar a "poesia" e a "arte" dos salmos, muitos críticos modernos se posicionam contra algum tipo de conteúdo teológico, na medida em que preferem pensar em um "mundo" retratado nos poemas. No entanto, também é verdade que a poesia bíblica expressa as dimensões mais profundas da fé do Israel antigo, especialmente a visão de Deus. Na realidade, a teologia é central na poesia bíblica. O conjunto de hinos usados em rituais de Israel é tão vasto que qualquer tentativa de sistematizá-lo jamais poderá captar sua grandeza e profundidade. No entanto, os temas centrais nos salmos certamente merecem uma análise. Os salmos, sobretudo, se concentram na adoração e oração. Eles demonstram, melhor do que qualquer outro gênero bíblico, a consciência de Israel a respeito de Deus. Os textos não exprimem declarações teológicas específicas, mas a própria centralização em Deus é altamente teológica. Cada área da vida está relacionada com o Senhor, e ele é visto como soberano absoluto.

Conforme Peter Craigie aponta, a estrutura para isso é fornecida pelo conceito de aliança: "O conhecimento deles de Deus está enraizado na aliança; eles respondem a Deus em oração, em louvor, ou em situações específicas de vida, em função de uma relação de aliança que existe, o que torna essa resposta possível" (1983:40). E, mais importante, o Deus da aliança é retratado em estreita relação com o seu povo. Nesse sentido, os salmos refletem uma religião popular, pois representam a vida de fé essencial para todo filho de Deus, do rei à pessoa comum.

Willem VanGemeren (1991:15-17) apresenta sete aspectos de uma teologia dos Salmos: (1) os nomes de Deus (Javé, 700 vezes; Eloim, 365 vezes; Adonai, 54 vezes; mostrando a centralidade da aliança); (2) as perfeições de Deus (sua bondade e glória, sua compaixão e amor, e também seu julgamento e justiça); (3) os atos de Deus (criação, redenção, proclamação, salvação, bênção e julgamento de seu povo); (4) a esperança de redenção e justiça (o resultado dos primeiros três que se concentram no começo do governo de justiça de Deus na terra e na demonstração de sua total soberania); (5) o reino de Deus (o Deus da criação que fez e sustenta este mundo, e que regerá sobre ele por intermédio de seu povo, Israel, no qual o reino divino está presente); (6) o Messias davídico (o rei davídico [Sl 2; 72; 89; 132] é o instrumento de Deus para estender o seu reino sobre o mundo); (7) a sabedoria do alto (mesmo perseguido, o justo de Deus vive em obediência às suas leis, em outras palavras, uma vida de sabedoria).

A primeira chave para determinar a teologia dos salmos comunitários, bem como dos salmos individuais é considerar o gênero. Cada tipo tem uma mensagem distintiva. O lamento se concentra no sofrimento e nos julgamentos, o salmo real, no rei (e às vezes no Messias), e os salmos imprecatórios no que concerne aos inimigos da pessoa. Em todo caso, porém, a soberania divina e a promessa de aliança são centrais. De modo secundário, o livro de Salmos celebra a responsabilidade ética do povo, à medida que este se relaciona com o Senhor pela fé e aplica suas leis na vida cotidiana. A "justiça" nos salmos está relacionada com a vida, descrevendo a vida moral praticada por aqueles que experimentaram a misericórdia de Deus. É principalmente uma relação com Deus e, portanto, com a vida de fé, que daí resulta.

A segunda chave é uma exegese holística. Devido à natureza altamente poética de Salmos e das constantes metáforas, o intérprete deve ler as partes considerando o todo. A hipérbole (nos salmos imprecatórios) é um tema frequente e, por isso, os temas arquetípicos devem ser desenvolvidos a partir de uma consideração do salmo como um todo e observando a linha teológica que une vários salmos com tema semelhante.

E a terceira chave é que todos os aspectos mencionados a respeito dos escritos de sabedoria se aplicam igualmente aos Salmos. Em Salmos 1, o leitor não deve

interpretar as declarações individuais como uma promessa abrangente de prosperidade para o justo, separada do contexto mais amplo dos salmos comunitários. Alguns salmos (como o Sl 1) enfatizam o lado positivo da vida de fé; outros (como o Sl 39) se concentram no lado negativo, na transitoriedade da existência. Como Ridderbos e Craigie declaram: "Os salmos comunitários refletem uma sabedoria completamente circular sobre a natureza da vida humana em relação a Deus, uma vez que os salmos individuais podem conter apenas uma parte do quadro maior" (1986:1038).

Por fim, cada aspecto deve relacionar-se, de algum modo, ao culto de Israel, seu sistema ritual de adoração. Até mesmo a orientação de sabedoria refletia basicamente a celebração israelita de sua vida e de seu caminho diante de Deus. Nesse sentido, os salmos são uma celebração da vida, que enfatiza o fato de a existência não ter significado sem a presença e a aprovação divina. A maioria dos estudiosos concorda que cada salmo foi usado na adoração de Israel. Os lamentos e as ações de graças coletivos refletem, de forma direta, essa orientação, mas mesmo os salmos individuais foram relacionados de modo secundário ao culto. A interpretação deve reconhecer esse cenário formal, pois a teologia deriva de seu propósito.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

Embora cada uma dessas descrições categóricas da poesia bíblica tenha sido útil, elas não nos disseram claramente como abordar e interpretar as passagens poéticas de forma adequada.

1. Observe os padrões estróficos (as estrofes) do poema ou hino. A estrutura é o primeiro passo da exegese. O elemento primário da poesia hebraica é o padrão de versos e estrofes paralelas. As traduções mais recentes ajudam o leitor a colocar os versos lado a lado, isolando o paralelismo e deixando um espaço entre as estrofes. O critério mais importante para descobrir uma quebra entre as estrofes é o desenvolvimento da ideia. Por exemplo, em Salmos 31, a primeira estrofe (v. 1-5) é a súplica de Davi por ajuda, a segunda (v. 6-8) contém a sua declaração de fé e a terceira (v. 9-13) traz a sua reclamação. As mudanças estilísticas também indicam novas estrofes. Em Salmos 30, a primeira estrofe (v. 1-3) é dirigida a Deus, a segunda aos santos (v. 4-5), a terceira retorna para a relação entre o salmista e o Senhor (v. 6-7), a quarta (v. 8-10) é uma oração direta e a quinta (v. 11-12) descreve os resultados. Além disso, um quiasmo ou aliteração distingue as divisões estróficas. Em Salmos 119, o esquema acróstico é bastante claro, com oito versos em cada estrofe e cada estrofe começando com letras sucessivas do alfabeto. O efeito de *Selah* é o mais debatido, visto que não se chegou a nenhum consenso sobre o seu significado. Kaiser, de forma correta, pede cautela quanto ao uso do termo de forma deslocada (como em títulos ou no meio de

estrofes), mas ele aceita provisoriamente o seu uso em alguns casos para definir as estrofes (Sl 46, mas não no Sl 57; 67—68).[2]

2. Agrupe os versos paralelos. O poeta expressa o seu pensamento em unidades inteiras, usando uma linguagem muito emotiva, colorida. O intérprete precisa se mover por uma linha tênue entre superinterpretar versos individuais e supor sinonímia sempre que as ideias forem semelhantes. Mitchell Dahood menciona mil palavras pares ou termos sinônimos que são usados em ugarítico e na poesia hebraica (1976:669). O leitor deve evitar a tentação de se preocupar com uma diferença muito grande de significado em tais situações. Mas, ao mesmo tempo, o contexto tem que indicar se as orações são totalmente sinônimas ou não. Por exemplo, os três versos de Salmos 23.2-3 formam uma única unidade e deve ser interpretado em conjunto:

> Ele me faz repousar em pastos verdejantes.
> Leva-me para junto das águas de descanso;
> refrigera-me a alma.

Nesses versos, Davi não fala cronologicamente. A restauração da alma no verso três expressa o sentido básico da imagem apresentada nos dois primeiros versos. Além disso, é importante observar o tipo de paralelismo. Não temos um paralelismo puramente sinonímico. Como aponta Craigie (1983:207), os "pastos verdejantes" podem recordar a "santa habitação" ["pastos santos", em hebraico] (Êx 15.13), que era o objetivo do êxodo do Egito, e as "águas de descanso" podem ecoar o "lugar de descanso" associado com a arca nas peregrinações do deserto (Nm 10.33). Portanto, a imagem acrescenta um sentido de orientação e proteção divinas a partir do êxodo e das peregrinações no deserto até a experiência presente de Davi. A ideia básica é semelhante, mas o segundo verso acrescenta uma nuance ao primeiro.

3. Estude a linguagem metafórica. Em poesia, a linguagem figurada é mais predominante e às vezes mais difícil de compreender do que na prosa. Salmos 19, com os "céus" declarando a glória de Deus, não pretende ensinar a cosmologia hebraica, tampouco Salmos 121.1 ("elevo os olhos para os montes") significa que Deus vive lá. No entanto, o pano de fundo para tais imagens agrega riqueza e profundidade à compreensão dos salmos. Não é possível exagerar a beleza de Salmos 23 ou 121, produzida pelo simbolismo evocativo do pastor e pelas metáforas do Sinai. Contudo, as imagens dos salmos imprecatórios devem ser estudadas com cuidado do ponto de

[2] Kaiser 1981:215. Muitos estudiosos consideram o *Selah* como um termo musical, cujo sentido foi perdido. Por conseguinte, ele teria pouco valor nas considerações sobre a estrutura.

vista das maldições da aliança. A teologia raramente tem origem na própria metáfora, mas sobretudo em todo o contexto do qual ela é uma parte. Aqui as considerações estruturais dirão ao leitor como a metáfora se ajusta à mensagem como um todo. Determinar se é o paralelismo culminante, quiasmo, *inclusio* ou a repetição que controla o salmo é o primeiro passo para se decidir como as metáforas interagem a fim de produzir a mensagem do salmo.

4. Observe, se possível, o pano de fundo histórico do salmo. Em muitos casos ele é fornecido pelo título tradicional do poema. Embora os títulos tenham sido acrescentados mais tarde e não façam parte das Escrituras canônicas, eles são tradições geralmente confiáveis. A divergência dos estudiosos está em saber quais são confiáveis. Eles contêm cinco tipos diferentes de dados: o autor ou a(s) pessoa(s) associada(s) ao salmo, o pano de fundo histórico, as anotações musicais, os comentários litúrgicos e o tipo de salmo (por exemplo, "Cântico de degraus" [Sl 120, ECA]). O que nos interessa aqui são as notas históricas, encontradas nos títulos de quatorze salmos (Sl 3; 7; 18; 30; 34; 51; 52; 54; 56; 57; 59; 60; 63; 142), todas relacionadas à vida de Davi. Muitos duvidam da autenticidade dos títulos, argumentando que foram acrescentados em uma fase posterior da tradição, isto é, quando foram incorporados ao cânon. Eles argumentam com o fato de que, no tempo de Cristo (como comprovado pela Septuaginta), muitos salmos possuíam títulos (cf. Childs 1971:137-150). Outros dão aos títulos um valor canônico e defendem sua plena autenticidade, defendendo que não há qualquer evidência de que os salmos existiam sem os títulos (cf. Archer 1964:428-433).

No entanto, é provavelmente melhor adotar uma abordagem otimista, mas cautelosa com relação aos títulos (cf. Longman 1988:40-42, Ridderbos e Craigie 1986:1031). Em geral, há pouca razão para se duvidar da confiabilidade básica dos títulos. Mas, ao mesmo tempo, não podemos supor que as tradições massoréticas tenham sido sempre precisas, e devemos conferir a nota histórica por meio do contexto. A maior parte dos casos se ajusta muito bem ao título. Em alguns exemplos, porém, há dificuldades. Por exemplo, Salmos 30 é um hino de ação de graças pela cura de uma doença séria, embora se intitule "Para a dedicação do templo" (ou casa). Com base no título, alguns associam este salmo com 1Crônicas 21—22, especificamente com a cura da peste realizada por Deus, em 21.14-30, levando aos preparativos para a construção do templo, no capítulo 22. Já outros (como Craigie e Longman) duvidam disso, visto que se trata de um salmo individual, que contém pouca coisa que poderia se relacionar diretamente com a liturgia do templo e com a adoração. Em geral, recomenda-se cautela com tais exemplos. Entretanto, uma excelente série de sermões poderia se basear nos vários salmos davídicos em uma ordem cronológica (com base nos sobrescritos), conforme eles se relacionam a incidentes na vida de Davi.

5. Estude os salmos de acordo com seu tipo e posição básica. Cada tipo de salmo analisado (lamento, louvor, real) deve ser estudado de forma diferente. Algumas características se sobrepõem (como no lamento real) e, por isso, devem ser interpretadas adequadamente. As declarações sobre Deus e a sua relação com o seu povo diferem de forma notável de tipo para tipo, e a aplicabilidade às circunstâncias atuais também mudam. Os que desejam adorar a Deus vão preferir um salmo de louvor a um lamento, enquanto os que estão desanimados sobre a aparente ausência de Deus em sua vida, claramente precisarão do segundo tipo.

6. Estude os salmos messiânicos de acordo com seu propósito histórico antes de se deter no seu significado escatológico. Salmos 2, 8, 16, 22, 40, 45, 69, 72, 89, 102, 109, 110 e 132 têm sido considerados, em parte ou no todo, como messiânicos. Mas, eles também apresentam principalmente dimensões históricas em termos das circunstâncias de Davi. Ambas as dimensões devem ser consideradas e combinadas para captar o significado pleno do texto. O intérprete deve primeiro interpretar o salmo para determinar o significado pretendido do autor. Muitos dos "salmos messiânicos" podem não ter sido planejados de maneira messiânica, mas podem ter sido compreendidos como tal num sentido tipológico (cf. Osborne 1988:930-931). Em tais casos, devemos considerar o salmo principalmente em seu sentido original e, de modo secundário, em seu sentido canônico/messiânico. Naturalmente, não é possível aqui uma discussão detalhada, mas essa advertência geral pode se mostrar útil (cf. também Payne 1975:940-944).

7. Estude o salmo como um todo antes de tirar conclusões. O fluxo de ideias no salmo é crucial para o seu significado. E aqui também se deve seguir as diretrizes hermenêuticas gerais, conforme foi explicado nos capítulos um a cinco. Depois de se verificar a estrutura básica de uma passagem e se interpretar os detalhes, é preciso retornar e refazer o todo antes de se esclarecer o seu significado. Os salmos se destinam a serem compreendidos como unidades literárias, pois foram escritos individualmente em ocasiões específicas. Portanto, é ainda mais verdadeiro na poesia (do que na prosa) que o todo é a chave para as partes.

8. Estude a poesia do NT em dois níveis. Uma vez que os credos e hinos do NT são citados com frequência, eles podem ter tido um significado litúrgico na vida da igreja antes de serem incorporados na passagem específica do NT. Além disso, cada um tinha uma situação "canônica", do mesmo modo que o significado tem igual importância para nós. O primeiro nível é o significado teológico original, e o segundo nível é o uso do credo ou hino no contexto individual. Por exemplo, Filipenses 2.6-11 deve ser compreendido primeiro como um hino de encarnação (seu significado original) e segundo como um modelo para atitudes cristãs (seu uso no contexto de Fp 2.1-11).



# 9 SABEDORIA

Um dos gêneros bíblicos menos conhecidos é o da literatura sapiencial. Os livros do AT classificados sob essa perspectiva são Jó, Provérbios e Eclesiastes. Além desses, eu acrescentaria os livros apócrifos: Eclesiástico e Sabedoria de Salomão. Poucas pessoas sabem de fato como lidar com tais obras. Poucos sermões são apresentados com base nesse corpo da literatura, e mesmo quando isso ocorre, a exposição é feita de forma inadequada, com a finalidade de defender um estilo de vida quase secular. A razão disso está em seu assunto. Os pregadores têm, com frequência, definido a sabedoria como "o uso prático do conhecimento que Deus concede". Embora Georg Fohrer a defina como "uma ação prudente, considerada, experimentada e competente para subjugar o mundo e dominar os vários problemas da vida e a vida em si" (1971:476). Seu objetivo é usar a criação de Deus de forma correta e desfrutar a vida no presente sob seus cuidados. Uma vez que os textos sapienciais tratam de forma tão constante do lado pragmático da vida, não é difícil fazer um mau uso deles para se defender um estilo de vida concentrado na terra. Na realidade, defino a sabedoria bíblica como um "viver a vida no mundo de Deus pelas leis de Deus". O tema central não é a vida secular, mas "o temor a Deus" (Pv 1.7; 9.10; Jó 28.28; cf. Sl 111.10; Ec 12.13) e suas implicações para a vida diária. Philip Nel (1982:127) chama o temor do Senhor de a "base" do pensamento da sabedoria israelita.

No entanto, esse aspecto muito prático torna a literatura sapiencial muito valiosa para o cristão de hoje que procura uma religião pertinente. Jesus e a igreja primitiva reconheceram isso, e o NT contém inúmeros temas sapienciais (p. 320). Todas as religiões antigas precisavam ser confrontadas com os problemas da vida e, como resultado, desenvolveram ensinamentos sapienciais. O Egito e toda a região da Mesopotâmia possuíam tradições sapienciais (cf. Berry 1995:29-36), e é provável que os israelitas se apropriaram dessas tradições e as rearticularam com base em sua teologia javista. Ronald Clements (1992:16-19) acredita que os paralelos no Oriente Próximo, bem como em Salmos 1, 37, 73, 104 e 119, indicariam que a origem da

sabedoria israelita poderia na verdade remontar ao reino de Salomão, se bem que o maior florescimento tenha ocorrido no período do pós-exílio. Vejo pouca razão para não situar o florescimento da sabedoria num período anterior (ver adiante "A história do ensino de Sabedoria", p. 325-329). Um conceito central em todas essas tradições é o conceito de "homem sábio", não aquele que escapa do mundo, mas o que aprende a morar no mundo com a orientação e ajuda de Deus. Não há qualquer corpo da literatura organizado de forma tão prática como a sabedoria, e só isso já demonstra a imensidão de seu valor.

## CARACTERÍSTICAS DA SABEDORIA

Os estudiosos continuam discutindo se a sabedoria é principalmente uma perspectiva sobre a vida, logo uma construção teológica, ou um corpo de literatura (observe as semelhanças com o debate sobre o gênero apocalíptico). Acredito que a sabedoria é, em primeiro lugar, um modo de vida e, depois, um gênero. A sabedoria é em especial um padrão teológico de pensamento que aplica a sabedoria de Deus às questões práticas da vida. Essa atitude resulta em provérbios sapienciais e, então, em corpos literários maiores que compilam tais provérbios (como Provérbios e Eclesiástico) ou discutem temas sapienciais (como Jó e Eclesiastes). Tratarei mais adiante dos aspectos referentes aos gêneros. Os padrões característicos que definem uma "compreensão sapiencial da realidade" (von Rad, Sheppard, Murphy) são o assunto desta seção. Antes de sermos capazes de interpretar corretamente os provérbios sapienciais, é importante compreender como eles funcionam dentro da vida e das formas de pensamento de Israel.

### *1. Uma orientação prática*

Uma orientação prática é a característica básica do pensamento sapiencial. Os provérbios e ditados ajudam o jovem a assumir de modo adequado o seu lugar na sociedade. A "sabedoria" do passado é transmitida ao jovem para que a ordem da sociedade e as tradições possam continuar ininterruptamente. Por isso, os provérbios compilados giram em torno: do padrão de comportamento e discurso apropriados ("Vês um homem precipitado nas suas palavras? / Há mais esperança para o insensato do que para ele" [Pv 29.20]); do autocontrole ("Como uma cidade destruída e sem muros, / assim é o homem que não pode se conter" [Pv 25.28]); das relações familiares ("O filho sábio alegra seu pai; / mas o insensato é a tristeza de sua mãe" [Pv 10.1]); da riqueza material ("as riquezas não servem para nada, / mas a justiça livra da morte" [Pv 11.4], conferir ainda: "A bênção do SENHOR enriquece sem trazer dor alguma" [Pv 10.22]); e também dos tópicos sobre a razão do sofrimento do justo (o livro de Jó) e a pros-

peridade do mal (Sl 49; 73). Kidner enumera os seguintes assuntos discutidos em Provérbios: Deus e o homem, a sabedoria, o tolo, o preguiçoso, o amigo, as palavras, a família, a vida e a morte (1964:31-56; cf. também Kidner 1985:24-33). Tais tópicos fornecem a melhor evidência possível a respeito da natureza pragmática da literatura sapiencial. O seu valor para a vida cristã nos dias de hoje também é óbvio: poucas partes das Escrituras são mais diretamente aplicáveis à nossa era (ver os excelentes exemplos em O'Connor, 1988).

No entanto, é importante atentar para a firme advertência de Gordon Fee e Douglas Stuart a esse respeito (2003:226-227). Eles analisam três modos como os livros sapienciais são mal-usados. Primeiro, as pessoas tendem a descontextualizar os provérbios e a usá-los indevidamente de modo literal. Por exemplo, Provérbios 10.22 (sobre Deus abençoar quem possui riquezas) é pregado como se estivesse afirmando que é vontade de Deus que todos aqueles que creem prosperem materialmente, quando, na verdade, ele faz parte de uma comparação maior entre o justo e o ímpio no capítulo 10, e deve ser contrabalançado por meio de outras passagens sobre o lugar da pobreza (cf. Pv 17.5; 18.23) no plano de Deus. Segundo, muitos cristãos não definem corretamente os termos sapienciais como, por exemplo, *insensato* em Provérbios 14.7 ("Foge da presença do homem insensato, / pois nele não acharás palavras de conhecimento").

*Insensato* se refere ao pagão incrédulo, que ignora Deus e segue a si próprio, e não pode ser aplicado ao inculto ou aos crentes considerados "insensatos" em função de diferenças teológicas. Terceiro, as pessoas não percebem a linha de raciocínio ou o argumento num texto e aplicam na vida aquilo que o texto bíblico, na verdade, considera errado. Por exemplo, Jó 15.20-22 ("O ímpio vive em angústia todos os dias [...] não crê que sairá das trevas") é pregado muitas vezes com o sentido de que os perversos são realmente infelizes. Porém, Jó (17.1-16) contradiz esse discurso de Elifaz, e uma experiência prática (bem como a doutrina calvinista da graça comum) mostra a natureza errônea de tal declaração.

Na aplicação de um ensino prático sapiencial, é importante usar as ferramentas exegéticas disponíveis, para averiguar o que o texto significava originalmente, antes de aplicá-lo à situação atual. É uma prática perigosa empregar as declarações sapienciais ao acaso, sem observar o que elas não dizem, bem como o que elas dizem. Quando, porém, o significado pretendido pelo autor fala diretamente aos cristãos de hoje, ele rende um rico tesouro. Não apenas deveria haver mais sermões com base nessa parte das Escrituras, mas os ditados sapienciais deveriam ser utilizados também com muito mais frequência como textos auxiliares para ancorar a aplicação de outros textos bíblicos.

### *2. Dependência de Deus*

A dependência de Deus é outro tema importante da literatura sapiencial. No passado, os estudiosos costumavam dizer que esse gênero era de origem secular e se tornou religioso apenas numa fase de desenvolvimento posterior. No entanto, há poucos hoje em dia que fazem esse tipo de afirmação em relação aos mesopotâmios ou egípcios, muito menos em relação aos hebreus. Bruce Waltke e Davi Diewert (1999:297) afirmam que "nenhuma distinção pode ser feita entre secular/profano e religioso/devoto em qualquer literatura do antigo Oriente Médio". Segundo Morgan: "A evidência disponível confirma o ponto de vista daqueles que sustentam que a sabedoria israelita, como nos foi transmitida em literatura sapiencial e não sapiencial, era completamente javista" (1981:145). Em resposta a William McKane (1965), Stuart Weeks (1994:73, cf. 57-73) conclui:

> A teoria de que a sabedoria israelita inicial era uma tradição secular foi examinada com certa profundidade, e se revelou equivocada em quase todos os sentidos. Afirmo que a evidência interna de Provérbios, apontada por McKane e outros, é por completo ilusória, apesar de as evidências egípcias e outras não israelitas sugerirem que a literatura sapiencial convencionalmente incorporou elementos religiosos muito antes de chegar a Israel.

As muitas variáveis e os paradoxos enfrentados na vida forçaram o sábio a reconhecer as suas limitações e depender de Deus como a verdadeira fonte de sabedoria. Provérbios 9.10 (cf. 2.5) demonstra isso: "O temor do SENHOR é o princípio da sabedoria; / e o conhecimento do Santo é o entendimento". Deus é visto como soberano (Pv 16.4, 9; 19.21; Jó 38—42), onipotente (Jó 38.31-33; Sabedoria de Salomão 6.7; 8.3), onisciente (Pv 15.3; 21.2) e ao mesmo tempo como Criador (Pv 14.31; Jó 28.23-27; 38.4-14) e Juiz (Pv 15.11; 16.2).

James Crenshaw aponta três aspectos das dimensões religiosas (1976:24-25). Embora ele acredite que sejam estágios sucessivos de "teologização", prefiro pensar neles como componentes paralelos do pensamento sapiencial. Primeiro, a sabedoria une experiências diárias com a centralidade da aliança de Deus. Uma vez que somente Javé recompensa a virtude e pune o vício, o crente deve colocar cada aspecto da experiência doméstica e social, bem como religiosa, aos seus cuidados. Segundo, a presença divina transcende as esferas proféticas, sacrificiais ou sacerdotais. A presença divina também é sentida na vida prática do povo de Deus: a Sabedoria divina habita entre as pessoas. Terceiro, a sabedoria é especialmente identificada com a Torá. Embora Crenshaw considere isso um desenvolvimento tardio encontrado em especial em Jesus Ben Sira, o vínculo com a Torá é identificável em vários lugares, como a

relação entre os "mandamentos" e a sabedoria em Provérbios 3.1-12 e Provérbios 4.4-5. Em resumo, a relação entre a Torá e a sabedoria teve seu fundamento no período mais primitivo, ainda que sua expressão explícita tenha ocorrido mais tarde.

Eu acrescentaria uma quarta característica a tais dimensões, a tendência a personificar a sabedoria como uma extensão do próprio Deus. Nesse sentido, ela é entendida como um "artesão" que permanece junto a Deus e o auxilia na criação (Pv 8.29-30), ou uma professora que sai em praça pública chamando os alunos a virem aprender com ela (Pv 1.20,21; 8.1-36) e, ainda, uma anfitriã convidando as pessoas para o seu banquete (Pv 9.1-12). A sabedoria é contrastada com a adúltera (Pv 2.16-19; 7.6-27) e a anfitriã tola (Pv 9.13-18).

Central à sabedoria é o conceito prioritário do "temor do SENHOR", combinado em Jó 1.1 e 28.28, Provérbios 3.7, 8.13, e 16.6 com a máxima ética, "apartar-se do mal é o entendimento". Estes são dois lados da mesma moeda. Nel discute a combinação do ético ("temor" denotando uma relação anterior com Deus) e o cultual ("temor" denotando obediência à Torá e ao culto religioso) em Israel e na sua literatura sapiencial (1982:97-101). O "temor do SENHOR" é o ambiente ou a esfera dentro da qual a verdadeira sabedoria é atingível. Portanto, a sabedoria não conota a aquisição de conhecimento cognitivo, mas antes é vivida como um conceito ético. Ela advém de "ouvir" o Senhor e obedecer aos seus preceitos (Pv 1.5, 8; 2.2).[1] O outro lado disso é uma oposição ativa ao mal. O "insensato" é a antítese do "sábio" (Jó 27.13-23; Sl 1.1-6; Pv 1.20-33), estando orientado inexoravelmente para a sua própria destruição (Pv 5.23; 10.21). O mal é descrito como uma mulher adúltera que seduz o tolo para o caminho da morte (Pv 2.16; 5.1-14; 9.13-18). O sábio evita e se opõe ao mal (Pv 14.16; 16.6). Mais uma vez fica claro que não podemos discutir a orientação religiosa sem discutir as implicações éticas práticas. As duas estão intimamente relacionadas.

### 3. *Autoridade indireta*

No passado, por causa da ausência de autoridade, muitos argumentavam que a sabedoria teria derivado sua influência da tradição ou do seu valor prático (de sua funcionalidade). Essa visão foi drasticamente revisada, especialmente devido à tomada de consciência de que a perspectiva javista por trás do pensamento sapiencial é suprema. Contudo, o nome de Javé nunca se torna a fonte da própria tradição da sabedoria (ao contrário da profecia), nem encontramos indicações explícitas como as que eram usadas pelos profetas: "assim diz o SENHOR". Portanto, a autoridade divina é pressuposta, mas não explicitamente enunciada. Outros argumentam que a família ou o

---

[1] Zimmerli (1933:179) considera central esse conceito na apropriação da sabedoria.

sistema educacional fornece autoridade. Isso parece muito pouco provável. Embora a família e a escola possam ter desempenhado papéis importantes no desenvolvimento do pensamento sapiencial, nenhuma das duas chega a ser mencionada como a força por trás do movimento em si. Weeks (1994:132-156) examina a questão das escolas em Israel e mostra que a menção mais antiga à escola se encontra em Eclesiástico 51.23. Três passagens às vezes usadas como exemplos de alusão à educação formal (Is 28.9-13; 50.4-9; Pv 22.17-21) não demonstram nenhuma evidência clara sobre isso. Por exemplo, o "instruído" em Isaías 50.4 não é formado em escolas oficiais. Portanto, é errôneo apontar a educação formal como a base da sabedoria em Israel.

Nel é o que mais se aproxima da verdade ao observar que cada admoestação sapiencial extrai sua autoridade de dentro, em particular da própria sentença inspiradora a ela ligada (1982:90-92). É a "verdade intrínseca" embutida na declaração que exige obediência. Logo, todos os três já mencionados (Deus, tradição, experiência), de certo modo, desempenham um papel específico na autoridade indireta das declarações sapienciais. Por exemplo, Provérbios 2 ordena que o leitor se una à sabedoria e centralize sua motivação no fato de que Deus é a fonte da sabedoria (v. 6-8); que a sabedoria agradará a alma (v. 10-11); que o mal (a "mulher estrangeira"; cf. v. 12-17) destrói (v. 18-19); e que o justo herda a terra (v. 21-22). Deus está por trás de tudo, mas os benefícios práticos são enfatizados e espera-se que o leitor acate as admoestações por todas essas razões.

### *4. Teologia da criação*

Uma ênfase na criação faz parte da estrutura básica do pensamento sapiencial do AT (ver Zimmerli 1976:175-199 e Hermisson 1978:118-134). Aqui ela está estreitamente próxima da sabedoria egípcia, que se concentrava na "ordem" da vida. Algo que fica evidente no cerne da teodiceia de Jó. O argumento é que Deus criou o mundo do modo que considerou adequado, e os humanos não deveriam questionar a ordem divinamente dada. Toda a literatura sapiencial, e não apenas Jó, desenvolve esse tema (por exemplo, Is 40.28-29). Os seres humanos devem aceitar o seu devido lugar no *cosmos*, devem encontrar a vida que lhes foi designada e tirar o máximo dela. Uma vez que o Senhor fez ao mesmo tempo "tanto o ouvido que ouve quanto o olho que vê" (Pv 20.12), uma pessoa deve fazer uso de todos os sentidos sob as leis que Deus estabeleceu. Waltke e Diewert (1999:298-299) concordam com os que, a exemplo de Hartmut Gese, entendem esse aspecto como uma procura pela ordem (i.e., lei e justiça) que Deus implantou na própria criação. No entanto, isso é um exagero, pois a sabedoria também está ciente da incerteza da vida e de que não é a ordem natural, mas Deus quem controla o destino ou a sorte.

É preciso observar dois aspectos dessa teologia. Primeiro, o princípio da recompensa rege o universo. O mesmo Deus que criou o universo permanece no controle, logo, as ações do justo e do ímpio, em última análise, se reportam apenas ao Senhor. Uma vez que Deus é o regente e também o juiz do mundo, ele recompensará o piedoso e castigará o ímpio, como em Provérbios 11.21: "Com certeza o ímpio não ficará impune, / mas a descendência dos justos será livre" (também Pv 10.27; 12.21; 13.25). É claro que a experiência comum muitas vezes desafiava semelhante princípio, e os escritores tiveram de lidar com o problema da prosperidade do ímpio. Nesse sentido, os autores afirmaram que ela é apenas ilusória e acabará em loucura quando vier o inevitável julgamento de Deus (Sl 73.18-20, 27). A morte, o grande equalizador, mostrará a natureza passageira daquilo que chamam de glória (Sl 49.14-20). O sábio, portanto, deseja descobrir e então se submeter à vontade de Deus (Pv 16.1-3).

O segundo aspecto da teologia da criação está estreitamente relacionado ao primeiro, a defesa polêmica do conceito de justiça divina. James Crenshaw observa a união entre a teologia da criação e a teodiceia em Jó e em Eclesiastes (1976:28-32). Ambos os livros tratam do que poderia ser chamado de uma crise da teologia da sabedoria, isto é, os problemas geminados do mal e o sofrimento do inocente. Ambos os livros oferecem a mesma resposta, nossa incapacidade para compreender a ordem divina. A justiça de Deus transcende a fragilidade humana, e nossa obrigação é esperar suas respostas. Em vez de nos arrogar o direito de determinar as leis da ordem criada por Deus (Crenshaw chama isto de "titanismo"), devemos humildemente nos submeter à grande sabedoria divina.

## FORMAS DA LITERATURA SAPIENCIAL

Podemos identificar vários subgêneros dentro desse corpo literário, cada um com suas próprias características distintivas e regras de identificação. É importante delinearmos tais características para desenvolver uma hermenêutica adequada em relação às declarações sapienciais.

### *1. Provérbio*

A forma básica e mais proeminente de sabedoria, o "provérbio" (heb. *māšal*) pode ser definido como a afirmação breve de uma verdade universalmente aceita, formulada de um modo que possa ser memorizada. Os provérbios são encontrados nas Escrituras e não somente no livro de Provérbios (como em Gn 10.9 e 1Sm 24.14). Há muitos tipos diferentes de declarações e vários gêneros são chamados *meshallim* no AT, como as alegorias (Ez 17.1-10), os aforismos (Ec 9.17—10.20), os ditados populares (Jr 23.28), os discursos (Nm 23.7, 18) ou as similitudes (1Sm 10.11). Há também

diversos tipos de provérbios, na verdade, ditos, como a instrução (Pv 22.17—24.22), o provérbio ou o ditado sapiencial (Pv 9.1-6), a advertência ou a proibição (Pv 8.24-31, 33), o provérbio admoestativo ou o conselho (Pv 22.28), o provérbio numérico (Pv 6.16-19), o provérbio sinonímico (Pv 22.22-27) ou antitético (Pv 11.1-31) e as declarações factuais ou de experiência (Pv 17.27).

E o mais importante, não devemos ler na declaração proverbial nada além do que de fato ela afirma. Por sua própria natureza, elas são afirmações genéricas cujo propósito é aconselhar, e não estabelecer códigos rígidos pelos quais Deus opera. Como declara David Hubbard, a sabedoria antiga "tende a enfatizar o sucesso e o bem-estar do indivíduo", de modo diferente, "os profetas enfatizavam a vida nacional e religiosa da coletividade" (LaSor, Hubbard, Bush 1982:545). Por exemplo, Provérbios 16.3 diz: "Entrega tuas obras ao SENHOR, / e teus planos serão bem-sucedidos". Essa afirmação parece prometer uma generosidade ilimitada de plenitude, mas, como Fee e Stuart demonstram, dificilmente a intenção aqui seria a de incluir algum plano mal concebido diante de Deus: "Um casamento precipitado, uma decisão empresarial apressada, uma decisão vocacional mal refletida — tudo isso pode ser dedicado a Deus, mas podem, consequentemente, resultar em miséria" (1982:198). Conforme Josué 1.8 ou Salmos 1.3, o significado do sucesso ou da prosperidade deve ser compreendido primeiro em afinidade com a vontade divina e apenas em segundo lugar em sentido materialista. O que faz sucesso aos olhos de Deus pode parecer bastante contrário aos padrões mundanos. O intérprete precisa reconhecer a natureza geral das declarações e deve aplicá-las por meio de analogias às Escrituras, o que corresponde a outro ensino bíblico que completa a verdade que é elucidada.

### *2. Ditados*

Embora os ditados incluam os provérbios (cf. Murphy 1982:4-5), optei por discutir os provérbios separadamente, considerando que são fundamentais na literatura sapiencial. O ditado não é uma forma tão desenvolvida que nem atingiu o *status* universal do provérbio. Os ditados são com frequência locais, relacionados a uma situação particular da vida da pessoa (como Gn 35.17 e 1Sm 4.20), e tem um objetivo didático. Murphy aponta dois tipos. Primeiro, o *ditado de experiência*, que descreve situações reais, mas não traz um esclarecimento fechado. São observações, não regras fixas. Por exemplo, Provérbios 11.24 ("O que dá com generosidade enriquece; / o outro, que retém mais do que é justo, empobrece") não aconselha, mas somente afirma o que pode eventualmente acontecer. Provérbios 17.28 ("Quando se cala, até o tolo passa por sábio, / e o que fecha os lábios, é visto como homem de entendimento") descreve o que às vezes ocorre, mas nem mesmo chega a ser uma regra geral. Segundo,

o *ditado didático*, que é menos geral e pretende inculcar um valor particular, como Provérbios 14.31 ("Quem oprime o pobre insulta seu Criador, / mas dá-lhe honra quem se compadece do necessitado"). O comportamento esperado é óbvio, e este tipo de ditado está mais próximo do provérbio, pois tem um refinamento mais literário.

Muitas vezes os ditados são compilados numa discussão ou instrução geral sobre um tópico. Isso é especialmente verdadeiro em relação a Provérbios 1—9 que trata de modo abrangente a relação do sábio em oposição ao tolo, e do justo em oposição ao ímpio. Poderíamos ainda situar salmos sapienciais e Eclesiastes sob essa perspectiva. A instrução termina em geral com um ditado sumário, que Brevard Childs chama de um "juízo sumário" (1967:129-136). O autor encontra esse caso especificamente em Isaías 14.26-27, 17.14 e 28.29, e percebe paralelos sapienciais nos Salmos 49.13; Jó 5.27; 8.13; 18.21; 20.29; 27.13; Eclesiastes 4.8; Provérbios 1.19 e Provérbios 6.29. Provérbios 1.19 sintetiza a discussão do sábio e do ímpio (v. 10-18) dizendo: "São assim as veredas de todo aquele que se entrega à cobiça; / ela tira a vida dos que a possuem".

### 3. Enigma

Os enigmas são encontrados apenas na sua forma pura em Juízes 14.10-18 (o enigma de Sansão aos filisteus sobre o mel e o leão). Não se trata, é obvio, de nenhuma literatura sapiencial em si; no entanto, o forte uso de enigmas no antigo Oriente Médio levou muitos estudiosos a propor uma forma de enigma por trás de provérbios distinguidos como numéricos, por exemplo, Provérbios 6.16-19 (as seis coisas que o Senhor detesta) e Provérbios 30.15-31 (v. 15-17, quatro coisas que nunca se fartam; v. 18-20, quatro coisas que não se entende; v. 21-23, quatro coisas sob as quais a terra treme; v. 24-28, quatro coisas pequenas, mas sábias; v. 29-31, quatro coisas com um porte imponente).

### 4. Admoestação

Philip Nel demonstrou que a admoestação é outra forma de sabedoria básica (1982). Em seu padrão regular, a admoestação é seguida por uma frase de motivação que apresenta aos ouvintes por que eles deveriam aderir ao mandamento, como nas declarações paralelas de Provérbios 9.9:

| **Admoestação** | **Motivação** |
|---|---|
| Instrui o sábio, | e ele se tornará ainda mais sábio; |
| ensina o justo, | e ele crescerá em entendimento. |

A admoestação pode ser positiva (um mandamento) ou negativa (uma proibição, como Pv 22.24-25), enquanto a frase de motivação, em ambos os exemplos, relata as consequências práticas da ação implicada. Obviamente toda a declaração tem o intuito de convencer o ouvinte da sabedoria a seguir sua indicação. Às vezes a frase de motivação pode não estar declarada (Pv 20.18) ou pode estar implícita (Pv 24.17-18; 25.21-22), mas, em todas as ocasiões, os mandamentos têm a intenção de levar o indivíduo à resposta e à obediência.[2]

### 5. *Alegoria*

Embora seja encontrada com frequência na sabedoria mesopotâmia e egípcia, a alegoria pode ser demonstrada de forma explícita apenas duas vezes no AT: na série de declarações figuradas sobre os malefícios do adultério e as bênçãos do casamento em Provérbios 5.15-23, e na extensa metáfora sobre a velhice e a morte em Eclesiastes 12.1-7. Em passagens que usam uma linguagem altamente figurada (cf. cap. 8), ela é importante por revelar a imagem e tentar determinar a realidade que se encontra por trás dela.

As imagens de Eclesiastes 12.1-7 são bastante difíceis, por exemplo, no versículo 5 a "amendoeira" significa cabelo grisalho, e "gafanhoto", os membros frágeis do ancião, ou seriam elas imagens mais literais, descrevendo um tempo avançado da vida? De qualquer modo, o quadro da idade avançada conduzindo à morte é certamente o significado dos versículos 5-6.[3]

### 6. *Hinos e orações*

Toda a literatura sapiencial antiga está repleta de hinos e orações (cf. Crenshaw 1974:47-53). Isso não só é verdadeiro no caso dos salmos sapienciais, mas também ocorre nas muitas seções poéticas encontradas nos livros sapienciais (Jó 5.9-16; 9.5-12; 12.13-25; 26.5-14; 28; Pv 8; Eclesiástico 24.1-22; Sabedoria 6.12-20; 7.22—8.21; 11.21—12.22). Os dois temas principais dos hinos sapienciais são a glorificação da sabedoria e a ação de graças a Deus como Criador e Redentor. A sabedoria nos permite participar do poder criativo de Deus e experimentar a sua salvação. As orações sapienciais se baseiam nas orações prosaicas de Salomão (ao dedicar o tem-

---

[2] Nel (1982:62-64) argumenta que, até mesmo em casos de ausência de frases de motivação (ele discute Pv 23.12; 27.2; 31.8-9), a última está implícita. Porém, não acho o argumento convincente. Ele considera que a motivação em Pv 20.18 está registrada na primeira parte ("Os planos realizados com conselhos são bem-sucedidos"), contudo isso ocorre em bases formais que não declaram uma consequência, mas sim uma advertência geral, especificamente referida na segunda parte ("e com prudência se faz a guerra"). Não existe uma verdadeira frase de motivação nessas declarações (ver também Pv 17.14; 20.19; 24.27,29).

[3] A fábula, uma forma semelhante à alegoria, é frequente na sabedoria do Oriente Próximo, mas não é encontrada no AT. Por isso, não a discuto aqui.

plo [1Rs 8.23-53]), Esdras (Ed 9.6-15) e Daniel (Dn 9.4-19). Sua forma desenvolvida é restrita à literatura extracanônica (como Eclesiástico 22.27—23.6; 36.1-17; 51.1-12; Sabedoria 9.1-18).

### *7. Diálogo*

Embora várias formas de literatura sapiencial sejam encontradas dentro do livro de Jó (como o lamento, o drama de tribunal e a confissão), o diálogo é o subgênero primordial em Jó. O livro é organizado em torno de uma série de diálogos entre Jó, seus amigos e Deus. Crenshaw une essa forma com a "fala imaginada", na qual os pensamentos de um adversário são retoricamente apresentados e então refutados.[4] Algo que também é utilizado em Provérbios 1.11-14, 22-23; 5.12-14; 7.14-20; 8.4-36; e Sabedoria de Salomão 2.1-20; 5.3-13 (para um bom sumário dos diálogos entre Jó e seus "amigos", cf. Kidner 1985:60-67).

### *8. Confissão*

A confissão é autobiográfica e recorre aos problemas experimentados pelo sábio como exemplo para outros. Eclesiastes certamente é um bom modelo: ali, o autor (para uma discussão, cf. Waltke e Diewert 1999:315-316) confessa com franqueza a sua luta em relação à presença de Deus e ao sentido de um mundo fútil, secular. Isso está especialmente relatado em Eclesiastes 1.12—2.26, uma passagem que, com base nos paralelos egípcios, foi chamada de "confissão real", pois mostra o vazio da vida que, não raro, cerca o trono. Do mesmo modo, Jó em certas ocasiões abre seu coração a seus amigos e a Deus (Jó 29—31; 40.4-5; 42.1-6). Por fim, Provérbios 4.3-9 (desde criança Salomão foi ensinado a buscar a sabedoria) e Provérbios 24.30-34 (uma reflexão pessoal sobre os perigos da preguiça) são classificados como confissões. Em cada uma dessas confissões, as experiências pessoais do sábio servem para convencer sobre a veracidade do argumento.

### *9. Onomástica*

As listas sapienciais, ou onomásticas, foram reconhecidas a partir da obra de Gerhard von Rad (1976:267-277). Ele demonstrou que a série de questões colocadas por Deus em Jó 38 é comparável à obra sapiencial egípcia, o *Onomasticon de Amenemope*. Em ambos os casos são enumerados os atos criativos cósmicos dos deuses. Von Rad estava certo em se recusar a postular uma relação direta entre elas, antes argumentou que o gênero era comum às duas culturas. Ele aponta paralelos em Salmos 148, bem como em Eclesiástico 43. Crenshaw acrescenta Jó 28; 38.27-37, 40-41; Salmos 104 e

---

[4] Não quero dar a entender que tais passagens não sejam históricas. "Fala imaginada" é uma categoria formal, não um julgamento histórico.

outros paralelos apócrifos (1974:258-259). Os textos se ramificam a partir da criação para outros campos, como a psicologia e até mesmo o comércio (Eclesiástico 28.24—29.11), ou para um currículo padrão do homem sábio (Sabedoria 7.17-20).

### *10. Bem-aventuranças*

Encontradas com frequência, as bem-aventuranças acrescentam uma nuança distintamente teológica. Uma das mais conhecidas está registrada em Salmos 1.1: "Bem-aventurado aquele que não anda no conselho dos ímpios". E há outras explicitamente religiosas registradas em Salmos 112.1: "Aleluia! Bem-aventurado o homem que teme o SENHOR", e Provérbios 28.14: "Feliz é o homem que sempre teme o Senhor" (cf. também Ec 10.17; Pv 3.13; 8.32-34; 14.21; 16.20; 20.7; 28.14; 19.18). Estes últimos são mais gerais, encobrindo talvez declarações de motivação — promessas de uma vida feliz e próspera — das bênçãos de Deus que se seguem.

## SABEDORIA NO NOVO TESTAMENTO

Tem sido comum rotular de "sabedoria" uma boa parte do NT, até mesmo considerar Jesus um "mestre da sabedoria" e etiquetar livros inteiros (como Hebreus ou Tiago) como "literatura sapiencial". Ainda que haja um pouco de exagero em afirmar que Jesus ensinou principalmente com base na tradição da sabedoria, há nisso uma certa parcela de verdade. A definição de *sabedoria* como instruções ou máximas éticas que demonstram a centralidade de Deus nas questões da vida cotidiana se ajusta muito ao ensino do NT. Aspectos do Sermão da Montanha (como as antíteses [Mt 5.21-48]) e a ênfase na conduta santa são paralelos à sabedoria judaica. As exortações práticas em Romanos 12, Tiago 1—3, nas partes parenéticas de Hebreus (Hb 3.12-19; 4.11-13; 6.1-12), nos códigos sociais (Ef 5.22—6.9; 1Pe 2.11—3.7), nas listas de vícios ou virtudes (Gl 5.19-23; Cl 3.5-17), todas apresentam a influência da sabedoria. Além disso, 1Coríntios 1—3 se concentra nos problemas mundanos *versus* a sabedoria divina (tendo a cruz como a peça central da sabedoria divina), e 1Coríntios 13 é uma apologia ao amor semelhante à sabedoria. Do mesmo modo que ocorre com a poesia, a sabedoria do NT é semelhante à sabedoria do AT e deveria ser interpretada com os mesmos critérios hermenêuticos.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

A literatura sapiencial pode ser de difícil interpretação e aplicação. Um erro hermenêutico básico hoje em dia é a tendência a tirar as declarações bíblicas de seu contexto. As declarações gerais se tornam mandamentos absolutos quando os intérpretes não observam o poderoso esclarecimento que advém da consideração das Escrituras

como um todo num assunto particular. Por exemplo, muitos nos dias de hoje interpretam Provérbios 1.8 ("Meu filho, ouve a instrução de teu pai e não desprezes o ensino de tua mãe", cf. Pv 6.20) como ordenando ao filho que obedeça a seus pais, a qualquer custo, e confie que o Senhor corrigirá qualquer ensino ou ordem errada proveniente deles. Alguns então afirmam que, se um pai disser a um filho que deixe de comparecer a igreja ou de participar das atividades cristãs, o filho deve obedecer. Entretanto, tal ideia conduz a passagem para além de seu significado pretendido e ignora os muitos provérbios que ordenam responsabilidade aos pais (como Pv 4.1-9; 22.6). Além disso, desconsidera o exemplo dos discípulos (At 4.19; 5.29) que, diante da ordem do sinédrio para abandonar sua obrigação cristã, disseram: "É mais importante obedecer a Deus que aos homens".[5] É irônica a postura dos que exigem obediência absoluta aos pais, pois nunca dizem aos filhos que devem prestar atenção ao ensino de seus pais sobre o humanismo ou sobre a liberdade sexual, além disso, essas parábolas tratam mais do ensino do que de mandamentos! À luz desses e de outros problemas interpretativos, devemos cuidar de algumas diretrizes hermenêuticas básicas.

1. Observe o aspecto formal do ditado sapiencial. É um provérbio ou um ditado didático mais longo? É uma alegoria? Se for um diálogo, é uma fala imaginada, é apresentado como um ditado correto ou incorreto? Cada subgênero tem suas próprias regras de interpretação, e observar qual o tipo de ditado é essencial para a compreensão. Por exemplo, quando Provérbios 15.25 diz: "O SENHOR destrói a casa dos soberbos, mas estabelece a herança da viúva", o leitor deve perceber a metáfora por trás do ditado. É errôneo tomá-lo literalmente. "Trata-se de uma miniparábola, planejada pelo Espírito Santo, que vai além da 'casa' e da 'viúva', fala do princípio geral de que Deus, no fim, corrigirá as injustiças do mundo, humilhando o arrogante e compensando os que sofreram de forma honrada (cf. Mt 5.3, 4)" (Fee e Stuart 2003:236-237).

2. Questione se o contexto é importante. Em Provérbios 1—9, 13 e 30—31, observa-se que cada um possui um estilo de discurso extenso, e o contexto é importante. O restante do livro é principalmente uma série de provérbios compilados, e o contexto se torna menos pertinente. Eu interpretaria Provérbios 10—29 com base no paralelismo de cada provérbio (os versos se interpretam mutuamente) e na combinação de provérbios semelhantes, interpretando-os como um conjunto. Embora o contexto seja muitas vezes importante, é útil compilar os vários provérbios em listas por

[5] Veja que o crente é ordenado a "submeter-se" tanto ao governo (Rm 13.1-7; 1Pe 4.13-17) quanto aos pais (Ef 6.1-4; Cl 3.20). O princípio é o mesmo.

tópico ou assunto, e então analisar, em referência cruzada, a influência de declarações semelhantes entre si (o comentário de Kidner sobre Provérbios é um bom exemplo do que eu quero dizer). Waltke e Diewert (1999:311-313) seguem os que consideram o contexto importante em Provérbios 10—22, observando as relações com base na paronomásia e nos estribilhos (mas, há pouco contexto aqui), na reinterpretação teológica (ditados javistas que modelam os ditados vizinhos), nas repetições (apontando para a estrutura composicional), na significação semântica (dividindo Provérbios em conjuntos A[10—15], B[16.1—22.16], C[25—27] e D [28—29], para então descobrir alguma coerência semântica nos conjuntos), e na coerência numérica (por exemplo, 375 declarações em 10.1—22.16, o equivalente numérico de *šlmh* ou "provérbio", cf. Skehan 1971:43-45). O melhor é concluir com Roland Murphy (1996:19-20) que "não existe unidade lógica nos conjuntos, embora as declarações não sejam reunidas de um modo fortuito" e, em determinados pontos, há conexões entre algumas das declarações.

O contexto é crítico nas declarações que talvez sejam as mais mal-interpretadas de Provérbios. Popularmente se diz que "quem economiza o cinto estraga a criança". O paralelo mais próximo está em Provérbios 13.24, mas a palavra "estraga" não é encontrada ali. Quase todas as traduções, inclusive a ARA, traduzem a palavra hebraica aqui como "aborrece": "O que retém a vara aborrece a seu filho". O contexto acrescenta uma declaração esclarecedora: "O que o ama, cedo, o disciplina". Portanto, não há aqui nenhuma recomendação a qualquer tipo de agressões físicas violentas administradas por várias seitas; na verdade, é justamente o contrário. A passagem fala do castigo cuidadoso, suave. Esse é um caso em Provérbios 10—29 em que o contexto é importante à compreensão: o ditado é colocado dentro de um contexto completamente positivo no capítulo 13, com o filho sábio seguindo a disciplina do pai (v. 1). Toda a ênfase recai sobre o caminho da justiça. Dessa forma, um castigo corporal é apenas uma parte de um padrão maior de disciplina positiva, quando se procura criar um filho "na disciplina e instrução do Senhor" (Ef 6.4).

O contexto é igualmente importante ao se interpretar Jó e Eclesiastes. Como já falamos sobre Jó, aqui me voltarei a Eclesiastes. O livro, do começo ao fim, é um longo e às vezes vago discurso sobre a falta de sentido e a futilidade da vida (cf. "vaidade" em Ec 1.2; 12.8, que a maioria interpreta como "sem sentido" ou "fútil").

Em intervalos significativos, a discussão é salpicada de declarações mais positivas, no entanto, em geral, o fantasma da morte leva o pregador quase a depreciar a validade de uma vida piedosa (cf. Ec 2.15; 3.19; 5.16; 8.14). Alguns veem no texto sugestões de uma perspectiva positiva, visto que o escritor dificilmente negaria a

presença e o poder de Deus, ou o lugar da felicidade na vida.[6] No entanto, o autor de Eclesiastes escreve como alguém que tem uma visão predominantemente secular da vida. O seu conselho sobre viver a vida em sua plenitude (Ec 5.11-15; 8.15; 11.8-10; 12.1-8) exemplifica essa abordagem, e ele acrescenta que a morte retira o valor final de tudo (cf. Eclesiastes 2.16; 9.5-10; 11.8). Na verdade, à primeira vista, parece haver ali uma perspectiva quase esquizofrênica sobre a vida, como se vê na passagem em que o escritor afirma a importância da reverência e dependência de Deus, para em seguida expor um hedonismo pessimista.

Mas não é necessariamente assim. A chave está no epílogo (Ec 12.9-14), escrito em terceira pessoa como um "comentário teológico" sobre o restante do livro (Sheppard 1977:182-189). O livro termina com "Teme a Deus e obedece aos seus mandamentos; / porque este é o propósito do homem" (Ec 12.13).[7] O versículo 13 mostra que o livro foi escrito do começo ao fim com um propósito semelhante a Romanos 7—8, isto é, mostrar o vazio de uma vida sem Deus e a sabedoria de uma vida temente a Deus. Precisamos compreender os versículos negativos à luz do contexto maior, levando-se em consideração especificamente as declarações positivas e, em especial, o epílogo. No entanto, ele ainda é um retrato na maior parte negativo da vida (Longman 1998), feito por um cético que examina o significado dela (Murphy 1996:51), e escrito como "a busca de um incrédulo honesto" (Waltke e Diewert 1999:318). Um bom resumo são os seis pontos de Murphy (1996:53-60): (1) Toda a vida é "vaidade" ou futilidade absoluta, visto que não oferece qualquer satisfação duradoura e nenhuma utilidade verdadeira. (2) Embora a alegria da vida seja um objetivo que valha à pena (alguns chamam o autor de o "pregador da alegria") e um dom de Deus, a realidade da morte e os meios inescrutáveis do Todo-poderoso (isto é, as vicissitudes da vida) atenuam até mesmo isso. (3) Apesar de ser uma crítica à sabedoria tradicional (Ec 2.13-15; 7.23-24; 9.16-17), ele ainda é um livro sapiencial que visa ao "bem" (Ec 2.3, 6.10) e à "utilidade" (Eclesiastes 1.3; 2.11). (4) O "temor a Deus" (Ec 7.18; 8.12; 12.13) no livro é o temor dos caminhos incertos da vida e das trilhas misteriosas em que se caminha, fazendo a pessoa confiar no Deus inescrutável. (5) O justo e o ímpio invertem

---

[6] Kaiser (1979: *passim*; 1981:73) discute que o refrão: "comer e beber e permitir-se ter prazer no seu trabalho" (Ec 2.24-25; 5.18-20; 8.15), marca as quatro seções de Eclesiastes e encarna uma perspectiva basicamente positiva sobre a vida. Porém, é discutível se tais atividades de fato delimitam as quatro seções do livro e, embora haja reflexos positivos (note também a onipotência de Deus em Ec 3.14 e a necessidade de temer Deus em Ec 8.12), parece mais provável que muito do livro pretende demonstrar a futilidade completa de uma vida centrada apenas nas coisas desta vida.

[7] Ainda que muitos argumentem que o epílogo é secundário (Sheppard; Gordis 1968:349-350), devido ao estilo em terceira pessoa que não ocorre em outro lugar do livro, a maior parte dos termos usados pode ser encontrado por todo o livro, e a mudança de estilo poderia ter sido sem dúvida pensada para chamar a atenção para a importância da última seção.

a posição, com o justo muitas vezes perecendo e o ímpio sobrevivendo (Ec 7.15; 8.11-14), embora ainda aconteça o julgamento de Deus (Ec 3.17; 11.9), mas não de modo facilmente compreensível. (6) Deus é o criador e doador de vida, mas ele está além da compreensão, e deve ser aceito em seus próprios termos. Os sermões a partir de Eclesiastes poderiam utilizar críticas atuais da sociedade (como Henry Fairlie, *The Seven Deadly Sins Today* [Os sete pecados capitais hoje], ou Christopher Lasch, *The Culture of Narcissism* [A cultura do narcisismo]) e transmitir uma série de mensagens altamente pertinentes.

3. Determine a ocorrência de hipérboles. Muitas declarações de maneira deliberada exageram ou generalizam a verdade apresentada, e devemos descobrir essas situações. Por exemplo, Provérbios 3.9-10 afirma: "Honra o SENHOR com teus bens [...] / assim os teus celeiros se encherão com fartura". Isso poderia ser tomado como uma garantia de que o fazendeiro cristão ou o homem de negócios será abençoado com fartura em termos de bens mundanos. No entanto, o versículo seguinte ordena que a pessoa não rejeite "a disciplina do Senhor", e Provérbios 23.4-5 diz: "Não te fatigues para ser rico; [...] / Por que desejarias as riquezas, que nada são? Elas fazem asas para si e, à semelhança da águia, voam para o céu". A primeira passagem está dizendo apenas que Deus recompensará tudo o que a pessoa sacrificar pelo Senhor. Fee e Stuart demonstram que tais provérbios não são "garantias divinas com força de lei", nem significam que devem ser seguidos de forma absoluta (2003:235). Antes, são máximas gerais que se concentram num mandamento com uma promessa dada numa linguagem hiperbólica.

Os ditados sapienciais foram escritos para serem memorizados e, portanto, tendem a ser declarações aforísticas que primam mais pela qualidade retórica do que pela precisão. "Os provérbios tentam transmitir um conhecimento que possa ser retido, em vez de uma filosofia que possa impressionar um crítico" (Fee e Stuart 1982:201). O leitor deve ir além da estrutura superficial para a verdade mais profunda que é expressa. Por exemplo, Provérbios 22.26-27 parece negar o direito de alguém hipotecar sua casa:

> Não estejas entre os que se comprometem
> e ficam como fiadores de dívidas.
> Se não tens com que pagar,
> por que deixarias levarem a cama onde te deitas?

Porém, a prática comum de dívidas e negociações na vida israelita mostrava que isso não era levado ao pé da letra. Antes, o provérbio recomenda cuidado ao contrair dívidas, uma vez que podemos perder tudo no processo.

4. Passagens obscuras devem ser transculturadas a fim de serem aplicadas a situações análogas nos dias de hoje. Muitos ditados sapienciais dependem de costumes antigos e não podem ser compreendidos a partir de uma perspectiva atual. Os princípios atemporais incorporados nessas declarações é que devem ser reaplicados às situações atuais. É óbvio que tal princípio é válido para todas as passagens sapienciais, na verdade para as Escrituras como um todo (cf. cap. 17). Entretanto, uma vez que a "sabedoria" dos antigos, pela própria natureza de sua praticidade, se vincula estreitamente a uma cultura muito distante, devemos ter cuidado ao manusear e aplicar o material.

Por exemplo, Provérbios 11.1 ("A balança desonesta é abominação para o SENHOR / mas o peso justo é o seu prazer") apresenta a balança como meio para determinar o valor dos bens. Essa declaração para os dias de hoje representa um convite à prática de negócios honestos. De modo semelhante, quando Provérbios 25.24 diz que é "melhor morar num canto do eirado, / do que dentro de casa com uma mulher briguenta", há a descrição de uma espécie de terraço dos tempos bíblicos, um lugar onde as famílias frequentemente compartilhavam uma refeição. Nós diríamos hoje é "melhor morar no quintal". Quando Provérbios 26.8 diz: "Como quem coloca a pedra na funda, / assim é aquele que dá honra ao tolo", observa-se uma referência ao uso de fundas como armas. Significa que tal honra será lançada como uma pedra. Poderíamos traduzir: "Honrar um insensato é como pôr uma bala em uma arma; assim que for disparada, irá desaparecer". O crucial é escolher situações análogas de forma que a verdade mais profunda apareça.

## DIGRESSÃO: A HISTÓRIA DO ENSINO DA SABEDORIA

Ninguém conhece a origem exata da sabedoria como um movimento. Documentos macedônios, sumérios e acádios continham muitas obras de provérbios ou ensinos éticos destinadas a capacitar o indivíduo a lidar de forma bem-sucedida com a vida. Tais formas foram ainda desenvolvidas pelos assírios e babilônios, que produziram uma literatura extensa (cf. Waltke e Diewert 1999:302-304 para uma pesquisa da literatura a esse respeito).

Como aponta Murphy, a literatura sapiencial macedônia era mais diversificada do que a sua contraparte hebraica, utilizando provérbios, contos populares, composições, enigmas, diálogos, preceitos, fábulas, parábolas e muitas outras formas (1981:9). Os sumérios e babilônios tinham uma classe profissional de escribas ou homens sábios que compilavam e transcreviam os ditados. Há semelhanças entre obras como o "Conselho de Sabedoria" e Provérbios, e a "Teodiceia babilônica" e Jó. Contudo, a extensão da influência literária é discutível. A classe de "homens sábios" ou mestres da sabedoria

constitui um paralelo mais coerente. Em Jeremias 18.18 (cf. 1Sm 14.27), esses homens são mencionados ao lado do sacerdote e do profeta como as principais figuras da sociedade israelita, funcionando aparentemente como os conselheiros e oficiais do rei. Depois, eles agregaram o papel de copista. Ao longo do mundo antigo, esses mestres exerceram uma influência moral na sociedade. Porém, de algum modo, Israel foi único na centralidade da dimensão religiosa. Embora a sabedoria macedônia fosse estreitamente relacionada com os deuses, os mestres eram figuras seculares e seu interesse era bastante prático. Apenas em Israel, o objetivo principal era agradar a Deus (Pv 3.7) mais do que viver com prosperidade na sociedade.

O Egito possuía uma antiga e próspera tradição sapiencial. O conceito fundamental era *maat*, "ordem" ou "verdade", a condição prévia para se viver em harmonia com a "ordem divina" das coisas. Um aspecto notável é a falta de ênfase na experiência pessoal, outro é o destaque para a submissão completa ao modo dos deuses. Os egípcios desenvolveram um termo técnico para o homem sábio que seguia o rumo certo: "o homem silencioso", aquele que tem total controle de si e evita o excesso, rendendo-se completamente ao *maat*. Em contraste o "homem passional" se lança à vida e não possui qualquer "ordem". A princípio , os estudiosos achavam que a sabedoria egípcia fosse totalmente secular, havendo pouco conteúdo religioso, uma vez que muitas das instruções são exclusivamente práticas e parecem ter por objetivo ensinar os jovens a conquistar o seu lugar no mundo.

Todavia, estudos recentes têm mostrado de forma conclusiva o seu embasamento religioso (cf. Würthwein 1976:116-120). Entretanto, o *maat* ou a ordem não é determinado por meio da revelação divina, mas é passado pela tradição dos mestres que o discutiram de forma pragmática. O sucesso nesta vida e a recompensa depois da morte são reservados a quem se submete.

Discute-se muito sobre a extensão da influência da sabedoria egípcia e mesopotâmica em Israel. Com a contínua interação (militar, política e comercial) entre os povos antigos, alguma influência com certeza ocorreu. Isso pode ser, de fato, identificado nos tempos de Salomão; o rei se casou com princesas do Egito, da Mesopotâmia e de muitas outras terras, e sua corte recebeu inúmeras influências estrangeiras. No entanto, é incorreto dizer que Israel não possuía nenhuma tradição própria e simplesmente tomou emprestado as de seus vizinhos pagãos. Pesquisas recentes têm oferecido provas de que a sabedoria israelita é anterior a Salomão e que este foi de fato o mais proeminente de uma longa linhagem de mestres da sabedoria (1Sm 24.14 demonstra que a "sabedoria" já existia pelo menos no começo da monarquia).

Além disso, apesar dos paralelos, as diferenças entre a ênfase de Israel e a de seus vizinhos é evidente. Por exemplo, Israel não fez nenhum uso técnico do "homem

silencioso", enfatizando tanto a experiência pessoal quanto a submissão a Javé (os dois aspectos na verdade trabalhavam juntos para formar um "sábio"). Parece que, de algum modo, as categorias sapienciais no mundo antigo se desenvolveram de forma independente, com um certo cruzamento de temas, e não por empréstimos de tradições inteiras. De fato, observa-se às vezes influência de outras tradições sapienciais, como se vê na ocorrência de temas egípcios por trás de Provérbios 22.17—24.22 e de paralelos metafóricos, por exemplo, Deus pesando o coração, a justiça como o fundamento do trono e a guirlanda de honra (Crenshaw 1975:7). Existe ainda uma certa evidência de que os hebreus se consideravam parte de um movimento de sabedoria internacional, conforme o reconhecimento dado aos "magos" ou sábios no Egito e em outras nações (Gn 41.8; 2Rs 4.30; Is 19.11-15). Muitos acreditam que os enigmas com os quais a rainha de Sabá testou Salomão (1Rs 10) tinham relação com sua reputação de mestre da sabedoria. Em Jeremias 18.18, o sábio é colocado ao lado do sacerdote e do profeta como um líder em Israel (cf. Sheppard 1988:1076-1077).

Uma possível fonte de evidência para a origem pré-monárquica da sabedoria deriva da presença da família ou do clã sapiencial no antigo Oriente Médio. Embora essa origem possa ser apenas hipotética, e não comprovada, o processo educacional no Israel antigo dependia primeiramente do pai e depois da tribo ou clã para tornar a criança um adulto responsável. O processo se concentrava principalmente na Torá, mas também incluía conselhos práticos para a vida. A estrutura de autoridade da família e do clã é óbvia nos períodos patriarcais e mosaicos, e proporcionava uma importante fonte para o desenvolvimento da sabedoria pragmática. Embora muitos estudiosos levem isso longe demais e virtualmente identifiquem a sabedoria e a Torá em sua fase mais primitiva (cf. Morgan 1981:39-41), vários fatores de fato apontam para a família e o clã como um lugar da tradição da sabedoria. Claro que isso não significa que fosse um movimento florescente nas primeiras fases. Não obstante, o uso da metáfora "pai-filho" nos provérbios egípcios e também nos judaicos, e a centralidade da família em toda a literatura sapiencial do antigo Oriente Próximo apoiam essa tese.

Mais difícil de avaliar é a crença de que a escola israelita forneceu o espaço inicial para o ensino da sabedoria. Há vários problemas com semelhante ponto de vista, como a questão da existência de escolas num período tão antigo de Israel.[8] O argumento mais forte vem dos paralelos históricos, isto é, da influência dos sistemas educacionais egípcio e mesopotâmico. Mas poucos estão dispostos a considerar isso no período que antecedeu à monarquia. O problema equivale à discussão anterior sobre a família ou clã sapiencial: qualquer solução pode ser apenas hipotética, pois não

---

[8] Sobre argumentos mais consistentes para um sistema desenvolvido a partir de uma perspectiva da sabedoria, cf. Hermisson 1968:97-136, e para uma perspectiva geral, cf. Riesner 1984:123-199.

há qualquer prova direta. Parece lógico que a transmissão das tradições da sabedoria se concentrasse na escola (se ela existisse), assim como na família, e certamente "a alta qualidade literária dos provérbios" aponta muito bem para suas "origens, ou pelo menos aculturação, dentro de uma classe de escribas que tinha alguma habilidade com as palavras ou ideias" (Murphy 1981:8). Entretanto, não podemos deixar de notar a probabilidade de esse tipo de fonte primitiva ser oriundo de um sistema escolar, desenvolvido com possíveis sessões educacionais realizadas também no templo e na vida da corte desde o tempo de Salomão (cf. Crenshaw 1974:228-229). São essas, e somente essas, as possibilidades. Concordo com Gerald Sheppard de que os dados, como os conhecemos, favorecem a presença de algum tipo de instrução pública, embora seja provável que nenhum sistema escolar formal tenha existido. A educação acontecia principalmente no lar e, de forma esparsa, por meio de sábios designados para ensinar o povo (2Cr 17.7-9; Ec 12.9). O registro mais antigo de "escola" é o de Ben Sira, no século II a.C. (Eclesiástico 51.23). Antes disso, provavelmente a sinagoga era o centro de educação hebraica.[9]

Um tópico importante é a possível influência da sabedoria sobre a primitiva literatura não sapiencial, no caso, os livros históricos. A principal dificuldade são os critérios para se determinar os ditados. Como observa Sheppard, "a influência da sabedoria vigente é sujeita a equívocos devido à falta de suficiente informação e controle históricos" (1980:12). Isso é especialmente verdadeiro no que diz respeito à relação entre forma e função. Um ditado pode ter a forma de um provérbio e, no entanto, não funcionar como um ditado sapiencial. Um exemplo famoso é Êxodo 23.8 (cf. Pv 16.19): "...o suborno cega os que têm vista e perverte as palavras dos justos". Essa declaração tem a forma de um provérbio, mas é pura especulação supor que seja um ditado sapiencial, pois o contexto é o da lei, e não o da sabedoria popular.

Têm-se observado muitos provérbios nos livros históricos (como Gn 10.9; Jz 8.21; 15.16; 1Sm 16.7; 24.13), mas eles não podem ser automaticamente identificados como sabedoria primitiva. Hoje em dia, muitos estudiosos argumentam que o provérbio é a forma da sabedoria básica, mas, em si mesmo é um subgênero, e pode ser usado em muitas tradições diferentes. Crenshaw procurou sanar o problema desenvolvendo uma metodologia (1969:129-142). Ele começa diferenciando tipos de pensamento

---

[9] Cf. Sheppard 1988:1077. Blenkinsopp (1983:11-14) postula uma série de escolas de escribas construídas nos moldes egípcios para educar a elite da sociedade israelita. Embora certamente isso possa ser possível, há pouca evidência para amparar a probabilidade de tal empreendimento. Thompson (1986:243, 245) apresenta uma posição de que as crianças possivelmente aprendiam a ler, entretanto não em escolas formais, mas pela família (ou casas privadas) e, em alguns casos, em academias de escribas. Por exemplo, Isaías 10.19 fala do resto das árvores como sendo "tão pouco, que um menino saberá escrever o número delas" e Isaías 28.9-10 faz uma analogia com crianças que escrevem o alfabeto. Porém, isso é vago e não exige um grau muito alto de alfabetização em Israel.

sapiencial: a sabedoria familiar, a sabedoria legal (uma possível base para Êx 23.8), a sabedoria da corte, a sabedoria dos escribas e a didática. Contudo, no restante de seu ensaio, ele crítica os métodos dos outros em vez de desenvolver um conjunto preciso de critérios positivos. Dois problemas básicos com os métodos atuais são o raciocínio circular (ler uma função sapiencial por trás de possíveis formas sapienciais) e a falha em lidar com a possibilidade de um "ato linguístico comum" (parecido com o provérbio) que tenha atravessado os limites do gênero (cf. Crenshaw 1975:9-10). Dificuldades cuja importância hermenêutica transcende a literatura sapiencial, na medida em que os dois erros comuns muitas vezes surgem em qualquer determinação de gênero.

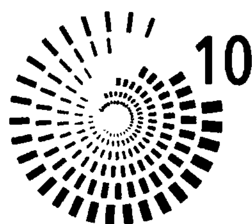
Várias características podem indicar um ditado sapiencial. Um tipo básico é o provérbio. Outras características estilísticas seriam a personificação ("Sabedoria" como uma entidade viva), antítese (forte contraste entre dois meios ou forças, como sábio-tolo), metáforas terrenas (como o caminho do insensato descrito como uma prostituta sedutora em Pv 9.13-18) e, sobretudo, a natureza pragmática do ensino. Esta última cobre a função, e de fato os dois aspectos (forma e função) devem fundir-se na identificação de um ditado particular como sendo em essência sapiencial.

Em geral, os ditados proverbiais podem representar uma sabedoria embrionária, embora muitos (como "diziam uns aos outros: Saul também está entre os profetas?" [1Sm 10.12] ou, "daí dizer-se: Como Ninrode, poderoso caçador diante do SENHOR" [Gn 10.9]) são mais dizeres locais do que sapienciais. Juízes 8.21 ("pois tal homem, tal sua força") e 1Samuel 24.13 ("Como diz o provérbio dos antigos: Dos maus procede a maldade") possuem a forma e a função de ditados sapienciais e poderiam constituir muito bem uma evidência para uma tradição primitiva.

Em conclusão, é melhor dizer, como Nel, que a sabedoria estava presente em Israel num período anterior, mas que se tornou uma tradição fixa apenas com o estabelecimento da monarquia (1982:1-2). Dificilmente se poderia afirmar outra coisa, pois, no período mais remoto, Israel focalizou toda a sua energia na sobrevivência e quase não teve tempo para desenvolver esse tipo de movimento intelectual.

Para fins hermenêuticos, duas áreas são de interesse. Primeiro, o recente modismo de se encontrar temas sapienciais em quase todos os livros dos dois Testamentos utiliza critérios duvidosos e produz resultados mais duvidosos ainda. Suas propostas devem ser tratadas com extremo cuidado e devem ser sujeitadas a escrutínio rigoroso. Segundo, os temas sapienciais desempenharam, contudo, um papel importante no mundo antigo, e precisamos prestar mais atenção a esse corpo literário extremamente frutífero. É bem provável que o movimento de sabedoria tenha começado cedo na história de Israel, apesar de ter alcançado seu maior apogeu com Davi (ver os salmos sapienciais mencionados na seção anterior) e Salomão.

# PROFECIA




Nos dias atuais, a profecia tem-se configurado como um modismo, tornando-se assunto de inúmeros sermões, livros e até mesmo ministérios inteiros (a exemplo de Tim LaHaye e Jerry B. Jenkins). Infelizmente há um erro sobre a natureza e o propósito da profecia bíblica que tem sido difundido. Meu objetivo não é apenas corrigir essas visões errôneas, mas destacar o valor e o poder da profecia bíblica para os nossos dias. O predomínio da profecia não se deu somente na última fase do AT, mas também na época do NT. É interessante que os profetas escritores ministraram somente por três séculos (do século VIII ao V a.C.) e, no entanto, produziram algumas das obras mais poderosas das Escrituras. Somente o período do NT (com duração exata de um século!) pode competir com os livros proféticos em intensidade e produção efetiva — e esse segundo período também pode ser chamado, sem dúvida, de "profético". Berkeley Mickelsen reconheceu a dificuldade da tarefa hermenêutica em relação à profecia, propondo "uma abordagem que não interprete nada que não esteja na profecia, que torne claro tudo o que o profeta disse ou escreveu ao seu próprio povo, e que torne a mensagem do profeta, corretamente interpretada, pertinente ao nosso próprio tempo. De forma alguma, essa é uma tarefa pequena" (1963:280). Para cumpri-la, é preciso considerar muitas questões, como a natureza do ofício profético, a origem e as formas da mensagem profética, os tipos de literatura profética e os princípios para interpretar a profecia.

Gordon Fee e Douglas Stuart indicam três razões pelas quais os profetas surgiram nessa conjuntura particular da história (2003:191): (1) as agitações sem precedentes nas esferas política, militar, econômica e social levaram a uma terrível crise; (2) uma comoção religiosa, quando o reino dividido se afastou progressivamente de Javé e de sua aliança para servir a deuses pagãos; (3) a mudança nas fronteiras demográficas e nacionais, levando a situações sempre instáveis. Desse modo, mais uma vez, a mensagem divina era necessária, e Deus escolheu o meio profético para forçar Israel a entender o que ele lhe falava. Historicamente, a atividade profética começou

bastante cedo. Abraão é chamado de profeta em Gênesis 20.7, embora nunca tenha falado em nome do Senhor. Arão era considerado "o profeta" de Moisés, ao ocupar a função de porta-voz, em Êxodo 7.1; e Miriã é chamada de "profetisa", ao cantar o refrão do Cântico de Moisés, em Êxodo 15.20.

Em Números 11.26-30, Eldade e Medade profetizaram quando "veio o Espírito sobre eles", e, em Números 12.6-8, Deus comparou os profetas, homens com quem Deus falou em visões e sonhos, com Moisés, homem com quem falou face a face. Na realidade, os livros históricos (de Josué até Reis) são chamados no cânon hebraico de os "Primeiros Profetas" e trazem uma quantidade considerável de atividade profética — desde Débora, a profetisa, em Juízes 4.4, a Samuel (1Sm 8.7, 10), Natã, o profeta da corte de Davi (2Sm 5.9, 7.13), e os poderosos ministérios de Elias e Eliseu (1Rs 17—2Rs 13). Os profetas que falam no lugar de Deus são centrais na constituição e supervisão da monarquia (Schmitt 1992:5, 482-483). O elemento ímpar dos profetas (comparado em outro lugar à atividade profética no antigo Oriente Médio e a outros livros do AT) é o julgamento absoluto sobre o mundo material. Começando com Amós e continuando ao longo do exílio, os profetas anunciaram o fim da aliança e, então, da existência nacional de Israel e Judá. Deus destruiria a velha nação e, no lugar, ergueria um novo povo (Ez 37). É possível que isso responda em parte pelo conjunto dos oráculos e, portanto, dos livros (Gowan 1998:6-9).

Há três precursores dos profetas (cf. VanGemeren 1990:28-38): Moisés foi o "manancial da tradição profética" por sua relação especial como porta-voz de Deus e mediador entre Javé e Israel (Nm 12.6-8). Sua experiência no Sinai foi além da experiência profética normal, e ele se tornou o profeta escatológico, de acordo com Deuteronômio 18.15-22. Na verdade, há evidências das "ligações linguísticas, estruturais e temáticas entre Moisés e Isaías, por um lado, e Jeremias e Ezequiel, por outro" (Baker 1999:269). Samuel, em seguida, é o "modelo do papel profético", chamado em Atos 3.24 de o primeiro profeta (e em Atos 13.20 de o último dos juízes) e do "profeta de Javé" para a nação (1Sm 3.20). Assim, ele se coloca no ponto decisivo da progressão de juízes à monarquia e aos profetas. Desse modo, foi o "guardião da teocracia" em termos de manter a nação fiel a Deus. Por fim, Elias foi quem "modelou o curso dos profetas clássicos". Mesmo não tendo deixado um livro de profecias, ele estabeleceu o padrão para a profecia da destruição contra um povo idólatra e foi o primeiro dos "acusadores da aliança" contra o povo. John Eaton (1997:5) considera quatro coisas que contribuíram para a grandeza dos profetas hebraicos: (1) a crítica que eles faziam à sociedade; (2) as visões de salvação (um mundo novo e um governante messiânico); (3) a dedicação pessoal (viver completamente a serviço de Deus); e (4) a literatura (oferecendo não apenas a condenação, mas o sentido e a esperança). As grandes crises da nação geraram grandes profetas para satisfazer essas necessidades.

## NATUREZA DO PAPEL PROFÉTICO

Antes de interpretarmos as passagens proféticas, devemos compreender como e por que os profetas agiram desse modo. Cada mensagem profética se desenvolveu a partir do chamado e do papel do profeta na sociedade de sua época. Conforme todos reconhecem hoje, o profeta antes de ser aquele que "via antes", era o que "via além", e o verdadeiro propósito do segundo aspecto era ajudar e fortalecer o primeiro.

### *1. O chamado do profeta*

O chamado do profeta pode ocorrer por meio de uma experiência de revelação sobrenatural, como nos casos de Isaías (6.1-13) ou Jeremias (1.2-10); mas também pode ocorrer por meios naturais, por exemplo, quando Elias lançou o seu manto sobre Eliseu (1Rs 19.19-21), significando a transferência de autoridade e poder, e isso pode envolver também a unção (1Rs 19.16). Ao contrário do sacerdote ou do rei, o profeta jamais assumiu seu "ofício" de forma indireta, por herança, mas sempre de forma direta como resultado da vontade divina. O significado do chamado é sempre o mesmo: os profetas não estão mais no controle de seu próprio destino, mas pertencem de forma absoluta a Javé. Eles não falam por si mesmos e nem mesmo podem querer proferir a mensagem (ver Jr 20.7-18), mas estão sob o domínio de Javé, chamados para proferir a mensagem divina ao povo.

Muitas vezes Deus usou uma ação simbólica para fazer chegar a verdade ao profeta. Isaías foi tocado na boca com uma brasa viva, o que significava a purificação de sua mensagem (Is 6.7). Ezequiel recebeu a ordem de comer um rolo que "era doce como o mel" (Ez 3.3), o que significava a alegria de comunicar as palavras de Deus. No entanto, a principal ênfase é o envolvimento direto de Deus e a natureza reveladora da mensagem do profeta. Dois gêneros do AT dependem de um sentido de revelação divina direta: a Torá (a lei ou partes legais do Pentateuco) e os profetas (o apocalíptico no AT é um subgênero de profecia). Esses são os únicos gêneros do AT com um sentido tão direto de autoridade. A questão da autoridade é importante na hermenêutica, e os profetas dão a interpretação crucial para tais discussões. Sobre o profeta "veio o Espírito de Deus" (2Cr 15.1; 20.14; 24.20; Is 61.1; Ez 2.2; Jl 2.28). Esse sentido de inspiração divina estava na base da autoridade profética.[1]

[1] No entanto, isso também se tornou fonte de vigoroso debate. Michael Fishbane (1985:435-440) examina a interpretação profética da Torá e conclui que a autoridade direta não está no oráculo profético, mas na "tradição" legal de Moisés por trás dele. Uma vez que os profetas contextualizaram a ideia central do "texto autorizado" (tradições mosaicas e deuteronômicas), os profetas, de acordo com Fishbane, se desenvolveram sobre a "exegese agádica", uma tradição refletida nas implicações teológicas da tradição recebida e aplicadas a contextos e situações novos. Porém, ambas (inspiração revelatória direta e exegese agádica da Torá) não pertencem a um só grupo. Os profetas chamaram o povo de volta para a Torá e para a aliança. Como tal, a exegese profética dos textos sagrados é verdadeiramente agádica, mas a contextualização teológica que utilizaram veio diretamente de Deus.

### *2. O complexo papel do profeta*

O papel do profeta era complexo e multifacetado. Ele era principalmente um mensageiro de Deus enviado para trazer o povo de volta à sua relação de aliança com Javé. David Petersen contesta os termos "ofício" e "carisma" para designar o papel do profeta (1981:9-15). Os dois conceitos têm sido muitas vezes contrastados, como se um ofício fosse algo institucional, e carisma, anti-institucional. Petersen argumenta que os profetas desempenhavam um papel, em vez de cumprir um ofício. Em essência, ele está correto, porque temos pouca evidência da institucionalização entre os profetas de Israel (diferentes de seus vizinhos, como os filisteus). Os profetas judeus atuavam de modo particular, como Elias ou Jeremias; eles eram chamados diretamente por Deus e não pertenciam a nenhuma "instituição". Num certo sentido, eles eram "carismáticos", porque estavam plenos do Espírito de Deus — o ímpeto vinha de Deus, e não deles próprios. Eles não tinham controle sobre o seu papel, mas simplesmente seguiam as orientações de Deus.

Muitas concepções falsas sobre os profetas de Israel têm sido disseminadas, como: a visão de Hermann Gunkel, que vê os profetas como indivíduos extáticos com profundas experiências religiosas; a caracterização de Max Weber, que os considera como gurus carismáticos: ou a ideia de Sigmund Mowinckel, que os identifica como clérigos ritualistas, consultados pelos sacerdotes, e agindo principalmente nos locais de adoração. O que há de mais recente é o estudo da terminologia de Peterson, de que eles eram "videntes" integrados na sociedade israelita, bem como "homens de Deus" e "profetas" santos itinerantes; eram "porta-vozes da aliança" (VanGemeren 1990:43-44).

Alguns estudiosos propuseram a existência de comunidades proféticas, com base na refeição comum dos profetas em 2Rs 4.38-41 e nas referências a grupos de profetas ("os filhos dos profetas", encontrada sete vezes entre 1Rs 20 e 2Rs 9).[2] Outros até mesmo teorizaram sobre uma "escola profética", com base, de certo modo, na tradução errônea de "o segundo quarteirão" de Jerusalém como "colégio" na *King James Version* (Bíblia do Rei James) (2Rs 22.14; 2Cr 34.22). Porém, há pouca evidência que justifique a existência de uma comunidade ou escola. Certamente, os profetas poderiam eventualmente se reunir em grupos (como Samuel em 1Sm 10; 19; ou Eliseu em 2Rs 4—6), mas isso era algo temporário, não permanente. Os grupos de profetas não desempenham um papel relevante no texto bíblico; é provável que fossem homens piedosos que queriam servir a Javé e ajudar os profetas. Eles eram assistentes, em vez de membros de uma comunidade. Não temos qualquer evidência

---

[2] Lindblom 1962:69-70; Sawyer (1987:18-19) apresenta a comunidade profética com base em paralelos do Oriente Médio (como os 450 profetas de Baal em 1Rs 18).

de que os verdadeiros profetas tenham pertencido a um grupo, ou mesmo tenham vindo, dele. A terminologia para profeta é variada, indo de "vidente" *(rō'eh)* a "profeta" (*nābî*) ou (*hôzeh*), ou ainda "homem de Deus" (*'îš 'ělōhîm*). Estes não são usados para diferenciar aspectos isolados do papel profético, mas antes são termos usados em épocas ou em lugares diferentes. Tudo se refere à função principal do profeta como porta-voz de Deus. Muitos têm feito uma diferenciação entre profetas orais e profetas escritores, mas estes últimos com certeza tinham também um ministério oral, e a denúncia de Amós da injustiça coletiva em Israel não difere radicalmente da condenação de Elias da corte de Acabe.

Conforme as palavras de Ronald Clements: "Podemos perceber semelhanças reconhecíveis entre os profetas mais antigos mencionados no AT, como Balaão, e os que aparecem em conexão com Saul e Davi, e também os profetas canônicos posteriores. As semelhanças são reconhecíveis tanto em relação à atividade do profeta quanto em relação às características de sua pregação" (1975:3). É melhor, creio eu, ver as diferenças de ministério ou mensagem como dependentes, não por causa de *tipos* de profeta, mas sim por causa das exigências do momento, isto é, dos pecados religiosos e sociais da sociedade específica. Portanto, discutiremos os papéis dos profetas como uma classe única, em vez de, artificialmente, fazer uma divisão em diferentes tipos de profetas. De fato, existe uma evidência significativa para o fenômeno profético no antigo Oriente Médio, como nos textos de Mari do século XVIII a.C. em que se podem encontrar uma menção a mediadores chamados *nābî* ("profetas") e um material extrabíblico sobre Balaão (Nm 22—24) e os sacerdotes no Egito (Baker 1999:273-274). Muitos têm argumentado nos últimos tempos que as figuras antigas como Amós, Oseias e Isaías eram poetas, não profetas, e que foram assim chamados apenas nos tempos do exílio, quando Jeremias e Ezequiel receberam essa designação (Auld 1996:3-23; Carroll 1996:25-31). Contudo, é preciso questionar qual a necessidade dessa divergência. Há prova suficiente de que eles eram poetas e profetas. Thomas Overholt (1996:61-83) indica que uma análise dos aspectos linguísticos e de gênero dos livros demonstra que tais figuras eram vistas como profetas e se consideravam profetas.

1. *Receber e comunicar a revelação de Deus* era o principal propósito dos profetas. Aqui podemos diferenciar os profetas orais daqueles que escreviam. Wayne Grudem (1982:9-10) acredita que a mensagem profética tinha dois aspectos de autoridade: uma autoridade proveniente de palavras reais (i.e., palavras que o profeta afirma serem realmente ditas por Deus) e uma autoridade de conteúdo geral (em que o profeta afirma que as ideias eram de Deus, mas não por meio das palavras reais). Ambos os ministérios proféticos eram de revelação, e Javé estava igualmente envolvido em ambos. Ao mesmo tempo, os profetas escritores tinham uma função canôni-

ca não percebida no outro. Precisamos lembrar que da grande quantidade de profetas escolhidos por Deus, apenas dezesseis foram levados a compilar e publicar as suas proclamações na forma escrita. Os profetas orais são conhecidos mais por suas obras do que por suas mensagens reais. Naturalmente, alguns dos profetas escritores (como Daniel e Jonas) além de serem conhecidos por suas obras, o são também por suas palavras. Porém, muitos dos profetas escritores (como Obadias) narram sua pregação, em vez de situar a sua mensagem num ambiente histórico. Em relação a esses livros, o leitor atual tem a difícil tarefa de compreender a mensagem sem o contexto histórico por trás dela. Retomaremos isso mais tarde.

É comum em muitos círculos de hoje tornar os profetas revolucionários ou pelo menos reformadores sociais urbanos. Entretanto, não é esse o caso. Embora condenando os pecados sociais de seus contemporâneos, eles não faziam disso um fim em si mesmo, mas sim exemplos específicos da sua verdadeira mensagem: a apostasia religiosa da nação. Eles não eram assistentes sociais, mas principalmente pregadores, embaixadores de Deus representando-o perante uma nação que desviara de seu caminho. Eles levavam não as suas próprias mensagens, mas as de Javé; e suas palavras introdutórias ("Assim diz o SENHOR", "Disse-me o SENHOR") demonstram a consciência de que eram totalmente veículos para a mensagem divina.

2. *Reforma em vez de inovação* define o propósito básico dos profetas (ver Wood 1979:73-74). Era comum no passado (Wellhausen, Scott, Whitley) considerar os profetas como homens que desempenharam um papel formativo na evolução da religião de Israel, tornando-os, de fato, os formuladores do monoteísmo ético. No entanto, a maioria dos estudiosos atuais reconhece a falta de evidência para esse tipo de visão. Os profetas não desenvolveram uma mensagem nova, mas, em vez disso, aplicaram as verdades do passado a uma situação presente da nação. O ministério deles era de confronto, não de criação. Eles não eram teólogos inovadores, mas renovadores, buscando devolver o povo a Javé e às verdades tradicionais da fé judaica. Por exemplo, os profetas não construíram a doutrina da esperança messiânica; que já estava presente desde os tempos mosaicos (Dt 18.18). Eles a aprimoraram, acrescentando detalhes, mas dificilmente criaram um messianismo *ex nihilo*.

3. *A preservação da tradição* era, portanto, um fator concomitante e importante no ministério profético. Podemos ver isso não somente no clamor profético para que Israel voltasse à adoração ancestral de Javé, mas também na dependência literária vista na aceitação das declarações da Torá e dos primeiros profetas por parte dos profetas que vieram posteriormente, como o uso de Jeremias por Ezequiel, de Isaías por Jeremias e Oseias, ou de Amós por Isaías (ver a discussão em Fishbane 1985:292-317). Parte da tarefa deles era transmitir a "tradição recebida" (cf. 1 Co 15.3; 2Tm 2.2).

A relação dos profetas com a religião ritualística de Israel tem sido amplamente debatida (ver o excelente resumo em Smith 1986b:992-993). No passado, estudiosos críticos (como Wellhausen) admitiram uma oposição radical entre o profeta e o sacerdote, com base em passagens como Isaías 1.10-15; Jeremias 6.20; 7.22-23; Amós 5.21-25; Oseias 6.6; Miqueias 6.6-8. No entanto, isso não levou em conta as muitas passagens que mostravam uma relação entre o profeta e o tabernáculo ou templo (como 1Sm 3.1-21; 9.6-24; 2Sm 7.4-17; Jr 2.26; 5.31; 8.10; Am 7.10-17), e, em consequência disso, outros (como Mowinckel) foram para o outro extremo, considerando os profetas como oficiais do templo. A maioria hoje oscila entre estes dois, admitindo que os profetas reconheciam a centralidade do templo e do culto, mas pediam reformas. Os profetas agiam dentro da religião estabelecida, mas buscavam extirpar as práticas não religiosas e pouco éticas predominantes, para religar o povo e os sacerdotes às antigas verdades (ver Baker 1999:271). Em resumo, eles tinham um profundo conhecimento das questões ritualísticas e chamavam o povo de volta à vida de culto, mas isso não lhes torna oficiais. Outra questão é o quão distante eles estavam do judaísmo da época. Eles tinham voz nas questões públicas, ou eram contraculturais em essência? A maioria deles, como Amós, era de fora. Alguns, como Isaías ou Jeremias, foram conselheiros durante um período (Isaías no reinado de Ezequias [Is 36—39]), mas, no fim, ele foi rejeitado devido às suas profecias de julgamento (ver Ward 1991:19-21).

A mensagem básica é elucidada em 2Reis 17.13-14 que explica por que o reino do norte foi enviado ao exílio:

> Mas o SENHOR advertiu Israel e Judá pelo ministério de todos os profetas e de todos os videntes, dizendo: Convertei-vos dos maus caminhos e guardai os meus mandamentos e os meus estatutos, conforme toda a lei que ordenei a vossos pais e que vos enviei pelo ministério de meus servos, os profetas.
>
> Porém eles não deram ouvidos; ao contrário, foram obstinados como seus pais, que não creram no SENHOR seu Deus.

A ênfase na religião ancestral, bem como a designação de Moisés e dos líderes do passado como "profetas" ilustram o lugar da tradição na mensagem profética.

4. Devemos observar também *a centralidade da aliança e da Torá*. Fee e Stuart (2003:184) chamam os profetas de "mediadores da aplicação da aliança" referindo-se à presença, nos profetas, de bênçãos (aplicação positiva; cf. Lv 26.1-13; Dt 4.32-40; 28.1-14) e maldições ou julgamento (aplicação negativa; cf. Lv 26.14-39; Dt 4.15-28;

28.15—32.42) associados à aliança e à Torá desde os tempos de Abraão e Moisés.[3] Seguindo o exemplo do Sinai, os profetas advertiram o povo dos perigos de negligenciar os mandamentos.

Fee e Stuart resumem o material bíblico em seis categorias gerais de bênçãos (vida, saúde, prosperidade, fartura agrícola, respeito e segurança), e dez tipos de castigo (morte, doença, seca, escassez, perigo, destruição, derrota, deportação, destituição e desgraça). A proclamação profética se concentrava nessas categorias e acentuava uma ou outra dependendo da situação. A "promessa messiânica" de passagens como Amós 9.11-15 concentra-se na prosperidade (v. 11-12), fartura agrícola (v. 14) e segurança (v. 15); e as maldições de Naum 3.1-7 se relacionam ao perigo (v. 2), destruição e morte (v. 3), desgraça e escassez (v. 5-7). A ênfase específica na aliança é vista primeiramente em Oseias 6.7 e 8.1, que condena Israel por "transgredir a aliança". Jeremias aprimora isso numa teologia da aliança completa, começando com seus termos claros (Jr 11.6-7), que Judá havia quebrado (Jr 11.8-10). Considerando que a aliança era necessária como fiadora da misericórdia de Javé (Jr 14.21) e uma vez que a antiga aliança era inadequada (Jr 31.32), Javé estabeleceria uma aliança nova e melhor (Jr 31.31-34).

O lugar da Torá e do culto é mais complicado. Há ênfases aparentemente contraditórias: algumas passagens parecem fazer da adoração ritual um elemento necessário da religião profética (os profetas no lugar alto em 1Sm 10, e a centralidade do altar na batalha do Monte Carmelo entre Elias e os sacerdotes de Baal, em 1Reis 18). Samuel foi criado e chamado por Deus para o seu ministério profético em Siló (1Sm 3), e Natã foi consultado quando Davi desejava construir o templo (2Sm 7). Se bem que, ao mesmo tempo, várias passagens zombam da adoração sacrifical, declarando que Javé não teria nenhuma parte nela (como Is 1.11-14; Jr 6.20; 7.21-23; Os 6.6; Am 5.21-23; Mc 6.6-8). Amós, por exemplo, se afastou da religião estabelecida dos sacerdotes (ver Am 7.14).

Os estudiosos se colocaram em ambos os lados da questão. Alguns argumentam que os profetas eram apenas extensões da ordem sacerdotal (Mowinckel, Eissfeldt);

[3] Clements (1975:88) duvida que algum papel de "mediador da aliança" ou "orador da lei" possa ser provado. Mas, isso se deve em grande parte à sua aceitação das conclusões da crítica da redação referente à natureza secundária das passagens da aliança, discutidas mais adiante neste livro. Eu acredito num certo raciocínio circular em todo o processo. Por exemplo, Clements (1975:43-45) aceita a conclusão de H. W. Wolff de que os redatores deuteronômicos acrescentaram as ênfases da aliança em Oseias e Amós. Ao mesmo tempo, Clements acredita que Oseias desempenhou um papel formativo no desenvolvimento da própria tradição deuteronômica. Entretanto, se o próprio Oseias tivesse desenvolvido as ênfases não haveria necessidade de postular um longo processo redacional por trás do livro. Concordo com as críticas de Craigie (1986:140-143) sobre a teoria básica dos redatores deuteronômicos no período profético.

outros, que eles eram contra o santuário e contra o culto (a maioria acredita que isso se deve ao fato de, em suas fases iniciais, o movimento profético ter seguido práticas cananeias; cf. Robertson Smith). Contudo, nenhuma das posições está correta, e a maioria hoje busca uma perspectiva mais equilibrada (Smith 1986b:992-993; Sawyer 1987:19-22). Os profetas não reagiam contra o sistema judaico, mas antes rejeitavam a apostasia e as falsas práticas religiosas de Israel e Judá. Os profetas eram os protetores da Torá e do culto e condenavam a adoração de Israel, porque era impura.

## NATUREZA DA MENSAGEM PROFÉTICA

Muito do que foi dito na seção anterior também se aplica à mensagem dos profetas, visto que não podemos separar o papel profético da proclamação profética. No entanto, muitas questões que se relacionam diretamente com a própria mensagem ainda precisam ser discutidas. O equívoco básico em relação à literatura profética do AT é dizer que ela tem relação principalmente com o futuro. É comum pensar que "predição" pode ser definida como profecia. Nada poderia distanciar-se tanto da verdade. Carl Peisker observa que nem a palavra hebraica nem a grega diz respeito a uma orientação futura (1978:74-84). *Nābî* possui tanto um lado ativo quanto passivo: passivamente, o profeta, cheio do Espírito, recebe a mensagem de Deus; ativamente, o profeta interpreta ou proclama a mensagem de Deus a outros. Pode haver predominância do lado passivo, mas ambos estão presentes: um profeta é inspirado por Javé para pregar a sua mensagem ao povo.

### *1. Interação entre presente e futuro*

Embora a mensagem não se concentre no futuro, as "profecias" de eventos futuros ocorrem com frequência. Fee e Stuart argumentam que menos de dois por cento da profecia do AT é messiânica, menos de cinco por cento dizem respeito à era da nova aliança e menos de um por cento se refere a eventos ainda futuros para nós (2003:182). Naturalmente, esse quadro depende em grande parte de decisões exegéticas no que diz respeito às chamadas profecias messiânicas, que tinham na sua origem um objetivo messiânico. Não obstante, a porcentagem seria, de qualquer modo, relativamente baixa. A maioria das profecias futuras relacionadas com o futuro imediato diz respeito a Israel, Judá e as nações. Além disso, as profecias futuras eram parte do padrão maior de proclamação, e o seu principal objetivo era, portanto, chamar a nação de volta a Deus, lembrando-a que ele controla o futuro.[4]

---

[4] Ao contrário de Tucker (1985:339), que fala por muitos (Wolff, Warmouth), ao declarar: "os profetas agiam principalmente para anunciar o futuro como a palavra de Deus; eles não eram, em primeiro lugar, pregadores do arrependimento".

Em resumo, o profeta era principalmente aquele que antevia, e mensagem que ele transmitia era dirigida ao povo e à situação de seu tempo, e *prever* era, na realidade, parte do propósito maior. Várias questões devem ser discutidas a esse respeito.

1. *A distância histórica* torna a interpretação difícil, pois os livros proféticos usam analogias e linguagem derivadas de períodos que lhes eram contemporâneos. Devemos recriar o pano de fundo histórico por trás das profecias individuais. Algo que ocorre com frequência é a falta dessa recriação, o que nos deixa impossibilitados de compreendê-las totalmente. Profetas como Obadias, Joel ou Jonas não fornecem referentes históricos. Isso resulta em uma certa tendência subjetiva na busca por informações de pano de fundo (entretanto, cf. 2Rs 14.25, que data Jonas no reinado de Jeroboão II, no início século VIII). De qualquer modo, é útil saber que a invasão de Jerusalém e o envolvimento dos edomitas, informações tão centrais à curta obra de Obadias, poderiam ter acontecido durante o reinado de Jeorão (853-841 a.C.) quando os filisteus e árabes levaram os filhos do rei e parte do exército (2Cr 21.16-17); durante o reinado de Acaz (743-715 a.C.), quando Edom tomou parte numa invasão filisteia (2Cr 28.16-18); ou durante o declínio final de Jerusalém sob o domínio de Nabucodonosor em 586 a.C. (2Rs 25.1-21). A primeira hipótese é a única a combinar uma invasão de Jerusalém com o envolvimento de edomitas e, no entanto, é a mais provável. Embora possamos entender o sentido básico do texto sem esses dados, recuperar o pano de fundo histórico tão cuidadosamente quanto possível é bastante útil para compreender o texto e evitar imprecisões.

Compreender essa situação histórica ajuda muito o leitor contemporâneo a abordar o texto. Em exemplos individuais, um ou outro aspecto desse pano de fundo histórico será importante, e o leitor precisará estudar a passagem cuidadosamente para determinar o que é predominante. Os profetas indicaram tais questões, e sua mensagem é estabelecida contra questões envolvidas no pano de fundo desses problemas históricos.

2. A questão do *cumprimento* também é bastante difícil. Aqui nos podemos deter na discussão sobre o "cumprimento duplo" ou "cumprimento múltiplo" de passagens como Daniel 9.27, 11.31 e 12.11 (a "abominação desoladora"). A profecia se cumpriu originalmente quando Antíoco Epifânio forçou os judeus a sacrificar porcos nos altares e entrou no Santo dos Santos em 167 a.C. Todavia, ela se cumpriu novamente na destruição de Jerusalém, e se cumprirá uma última vez nos acontecimentos do fim dos tempos (Mc 13.14 e par.; cf. Ap 13.14). O mesmo é válido para a profecia de Joel (Jl 2.28-32), como se vê na alusão feita a ela no sermão de Pentecoste (At 2.17-21). Ela também apontava para além do Pentecoste, para o acontecimento final. Willem Van-Gemeren (1990:82-83) prefere o termo *cumprimento progressivo*, considerando que se

trata de promessas que continuam a se desenvolver em cada fase de seu testemunho (da situação histórica aos períodos remissórios posteriores, do exílio ao pós-exílio, do NT a era da igreja). Esses casos representam mais do que profecias de acontecimentos; são promessas da intervenção de Deus ao longo da história. Dessa maneira, há uma progressão na redenção que renova as promessas escatológicas em cada era.

Eu acredito que a resposta seja em duas partes. Primeiro, eu prefiro usar o termo *cumprimento análogo* (ou *tipológico*) para descrever o cumprimento da promessa. Os termos *duplo* ou *múltiplo* são desnecessários, pois os escritores do NT deviam ver na história da salvação situações análogas e as reuniam profeticamente. Segundo, a chave é o conceito judaico da abreviação do tempo. Nos atos de Deus dentro da história, uma ligação conceitual equacionaria essas situações análogas ("mil anos, como um dia" [2Pe 3.8] abarca passado, presente e futuro). Então, o NT poderia reunir Antíoco Epifânio (passado), a destruição de Jerusalém (presente) e o fim dos tempos (futuro).

Mickelsen analisa duas questões relacionadas (1963:289-294). A primeira diz respeito ao fato de a profecia não ser somente uma história escrita depois (teologia liberal) ou antes (teologia evangélica) do evento. A primeira postura é resultado de um antissobrenaturalismo, e a segunda de certo exagero. Essas duas posturas abordam o caráter enigmático da profecia, que revela alguns detalhes do evento futuro, porém ainda deixam muita dúvida acerca dele. As profecias do AT e do NT são ambíguas, e, embora apontem para verdadeiros eventos históricos, elas não os revelam na totalidade. O intérprete deve considerar a questão do cumprimento com muito cuidado, deixando o texto, e não os acontecimentos presentes, determinar a interpretação.[5]

A segunda questão é a natureza progressiva da profecia. As profecias que vêm depois, muitas vezes, acrescentam detalhes às anteriores, e o cumprimento é mais do que a soma total das promessas precedentes. As profecias messiânicas, em particular, demonstram isso. Mesmo com todos os detalhes preditos por profetas sucessivos, os judeus não estavam prontos para identificar Jesus (observe os constantes equívocos dos discípulos) e a realidade excedia em muito as expectativas. O fato é que Deus concedeu aos profetas apenas vislumbres limitados e nunca o quadro completo. Nas palavras de Pedro: "os profetas (...) procuraram saber com cuidado, (...) indagando qual o tempo ou ocasião que o Espírito de Cristo, que estava neles, indicava..." (1Pe 1.10-11). Da mesma maneira, os intérpretes modernos precisam de humildade,

[5] É lamentável que Tan (1974:201-202) chame Mickelsen de "não literal" e sugira que ele nega qualquer ligação histórica. Eu poderia chamar a mim mesmo de "literalista", mas argumentaria que as advertências de Mickelsen são semelhantes às de Tan, que concorda que não se deve permitir que a profecia exceda "os limites daquilo que a história presente pode atestar" (p. 206) e que jamais deve ser usada para estabelecer datações ou dar uma identidade espiritual ao texto (p. 208-209).

e não de dogmatismo quando tentam compreender o cumprimento dos acontecimentos do fim dos tempos. Emprestando a linguagem paulina (num outro contexto), também "vemos vagamente através de um espelho" quando abordamos a profecia.

3. Um *aspecto condicional* é visto com frequência, e algumas profecias dependem do cumprimento dessa condição. A destruição de Nínive foi evitada claramente quando o rei e o povo se arrependeram, e a profecia foi anulada (Jn 3.4-10). Contudo, a profecia não deixou de ser cumprida, pois ela foi desde o início condicional. O princípio é elucidado claramente em Jeremias 18.7-10 que afirma que Deus não cumpriria os pronunciamentos da destruição se o povo se arrependesse, e ele retiraria as promessas caso eles se desviassem do seu caminho. Muitas das chamadas profecias não cumpridas (como a profecia da destruição total de Damasco, em Isaías 17.1, ou a declaração de Hulda de que Josias morreria em paz em 2Rs 22.18-20) podem ser, sem dúvida, explicadas ao longo dessas linhas.[6]

### 2. Situação revelatória diferente

O modo como a mensagem era comunicada ao profeta diferia grandemente dependendo da situação.

1. *Visões e sonhos* eram com frequência o meio pelo qual a mensagem vinha. Os críticos (Wellhausen, Holscher) há muito argumentam que os profetas de Israel aprenderam as técnicas de "transes extáticos" e experiências alucinatórias dos cananeus. Esta afirmação é, contudo, desnecessária. Léon Wood examina as principais passagens (Nm 11.25-29; 1Sm 10.1-13; 18.10; 19.18-24; 1Rs 18.29; 22.10-12; 2Rs 9.1-16; Jr 29.26; Os 9.7) e não encontra nenhuma base para essas conclusões (1979:39-59). A nudez parcial e o estupor de Saul em 1Samuel 19, por exemplo, dificilmente podem provar esse tipo de tese; Saul não era um profeta, e os outros não seguiram o exemplo dele. O frenesi que costumava acompanhar uma "experiência extática" não estava realmente presente. Embora os profetas pagãos tenham exemplificado esse frenesi (ver 1Rs 18.29), isso não é visto nos profetas de Israel. Lindblom admite a ocorrência de experiências extáticas nos primeiros profetas orais, mas não nos profetas clássicos posteriores (com a possível exceção de Ezequiel; 1962:47-54,

---

[6] Veja a lista em Kuenen 1969:98-275 e a discussão mais curta em Crenshaw 1971:51-52. Crenshaw (p. 14-15) parte do importante ensaio de Johannes Hempel (1930:631-660) que via a profecia não cumprida como causa de uma crise de fé, quando algumas não aconteciam. Isso levava os profetas a adaptar sua mensagem às novas situações, especialmente exemplificada na atualização da profecia de Ciro, no "Deutero-Isaías" (Is 44.28; 45.1) nos cânticos do servo quando Ciro recusou reconhecer Javé como a base de sua vitória sobre os babilônios. No entanto, essa e outras teses semelhantes são desnecessárias e especulativas. Simplesmente não existe qualquer evidência textual para esse tipo de transformação. Havia sim uma "crise de fé", mas ela era causada pela crescente apostasia da nação e os sinais de castigo divino que a acompanhava.

122-123). Os profetas posteriores tinham visões, mas não alucinações extáticas. Na verdade, Petersen conclui que tal comportamento não estava presente, em absoluto, na tradição profética de Israel (1981:29-30), e eu concordo com a avaliação dele.

A diferença é que a visão é uma manifestação sobrenatural que corresponde à realidade externa, enquanto a alucinação ou "transe de possessão" é subjetiva e irracional. Números 12.6 declara que Deus de fato "falava" com os seus profetas por meio de "visão" e "sonho". Às vezes, essas visões eram "visões noturnas" (como Jó 4.13; 20.8; Is 29.7; Dn 7.2), mas elas aconteciam com mais frequência durante o dia. Tais visões continham muitas vezes um conjunto de imagens esotéricas que chegavam a imagens apocalípticas e tinham que ser interpretadas, como os ossos secos de Ezequiel 37 ou o pequeno chifre em Daniel 8. O mais importante, o profeta estava num estado consciente, e a visão veio diretamente de Deus (Ez 37 nem mesmo faz menção ao meio visionário; cf. Ez 1.1; 8.3).

Os sonhos diferiam das visões, visto que o profeta não estava consciente. Eles eram semelhantes à visão, uma vez que também eram enviados por Deus. Natã recebeu um sonho referente ao reino davídico (2Sm 7.4-17), e Daniel recebeu um sonho referente às quatro bestas (Dn 7.1-14), embora o segundo também seja descrito como uma visão (v. 2, 15).

2. *Revelações diretas* constituíam a experiência profética mais comum. Cada vez mais Javé fala de forma audível com os seus profetas. A formulação "Veio a ele a palavra do SENHOR" (2Rs 20.4; Jr 1.2; 21) resultou em outras formulações, como: "Ouve a palavra do SENHOR" (2Rs 20.16; Jr 24) ou "Assim diz o SENHOR" (2Rs 20.5).[7] Isso, naturalmente, é crucial para uma compreensão da autoridade profética e da inspiração. Muitas vezes, a revelação esteve ligada a acontecimentos históricos específicos, como quando Natã confrontou Davi com seus pecados sobre Bate-Seba e Urias (2Sm 12.7-12) e quando Jeremias predisse uma catástrofe a Zedequias quando Nabucodonosor se aproximava (2Sm 21.3-14).

### 3. *Várias formas de proclamação profética*

Isto é importante para o estudo hermenêutico, pois, assim como as formas de literatura sapiencial, cada tipo deve ser interpretado de maneira diferente.

1. O *discurso de julgamento* é a forma básica da mensagem profética. Conforme demonstrou Claus Westermann (1967:129-163), a profecia de destruição normalmente começa com uma seção introdutória que comissiona o profeta ("Vai e profetiza" [Am 7.15]), seguida por uma seção detalhando a acusação ou descrevendo a situação

[7] Para uma lista bastante completa das formulações e passagens nas quais eles são encontrados, cf. Mickelsen 1963:81-84.

que levou ao julgamento ("Tu dizes: Não profetizes contra Israel..." [Am 7.16]). Então vem a formulação do mensageiro ("Portanto, assim diz o SENHOR" [Am 7.17]) e a predição de desastre ("Tua mulher se prostituirá na cidade, e teus filhos e tuas filhas morrerão pela espada, e tua terra será loteada; e tu morrerás numa terra pagã, e Israel certamente será levado cativo para fora da sua terra" [Am 7.17]). Naturalmente, essa é apenas uma formulação básica. Como John Hayes declara, os textos que de fato seguem esse padrão podem ser "a exceção, não a regra" (1979:277). De qualquer modo, esses aspectos são encontrados num grande número de textos e é útil compreendê-los. Às vezes chegam a tomar a forma de um lamento litúrgico, com uma descrição do desastre, um pedido de misericórdia, e uma declaração de Deus de que ele não mostrará misericórdia devido ao pecado (por exemplo, Is 63.7—64.12; Jr 14.1-22) (Klein, Blomberg, Hubbard, 1993: 296-298).

2. A *profecia de benção ou libertação*, também conhecida como *oráculos de salvação* (ver Is 41.8-20; Jr 33.1-9) tinha muito do aspecto formal do primeiro tipo, com a situação detalhada, seguida pela bênção em si.[8] A ênfase principal do oráculo da salvação está na misericórdia divina. Os profetas afirmam claramente que a libertação se deve apenas à intervenção do próprio Deus. Alguns (March 1974:163) separam o "oráculo de salvação" (libertação presente) da "proclamação de salvação" (libertação futura), mas isso é duvidoso, e as diferenças (como a presença do "não tema" no oráculo e na forma de lamento na proclamação) se devem mais à situação discursiva do que à forma.

3. O *oráculo de aflição* (Is 5.8-24; Am 5.18-20; Mq 2.1-4; Hc 2.6-8) é um tipo particular de profecia de julgamento que contém *hôy* seguido por uma série de particípios detalhando o sujeito, a transgressão e o julgamento. Para o israelita, *aflição* significava tragédia e tristeza iminente. Era um mecanismo particularmente poderoso para pronunciar a destruição. Sua ênfase recaía mais no julgamento iminente do que na tristeza resultante (verdadeiras também são as "aflições" em Lc 6.24-26). Tem havido considerável estudo sobre a origem da aflição, alguns se concentram na aflição como a contraparte negativa da bem-aventurança, outros na aflição como um mecanismo didático usado no ensino popular. A tendência hoje é ver seu pano de fundo no lamento fúnebre, como uma reação profética à inevitabilidade do julgamento por vir (cf. Tucker 1985:339-340; Sawyer 1987:30).

4. *Ações simbólicas* também eram frequentes no período profético. Elas poderiam ser chamadas de "parábolas produzidas" (Fee e Stuart [2003:196] as chamam de "profecias de representação") e serviam como lições práticas para os observadores.

---

[8] Na verdade, John Sawyer considera ambos os tipos sob a categoria geral de "oráculo" e especificamente "discurso de mensageiro" (1987:25-29).

Jeremias e Ezequiel especialmente usaram esse método. Jeremias usou um recipiente de barro para ilustrar a soberania divina (Jr 18.1-10; cf. Rm 9.20-23), e Ezequiel (Ez 5.1-4) toma uma parte de seu cabelo e queima um terço, golpeia um terço com a espada e espalha um terço para significar os três tipos de julgamento que Deus enviaria sobre Israel. Essas ações eram poderosas ilustrações da ira de Deus contra a teimosia de seu povo.

5. *Oráculos legais ou de julgamento* (Is 3.13-26; Os 4.1-19) contêm uma convocação para o tribunal de justiça divino, um local de julgamento no qual as testemunhas são chamadas, enfatizando tanto a culpa de Israel ou das nações quanto o julgamento ou a sentença justa. Estudiosos discutem se a forma se originou de tratados de suserania hitita, da aliança ou "processo divino" (*rîb*), dos costumes legais da época ou da liturgia de renovação da aliança de Israel. É bem provável que nunca possamos conhecer esse tipo de detalhe com precisão; e a forma profética refletia padrões mais gerais relacionados a muitos, quando não a todos os anteriores. Eugene March observa (1974:165-166) que essa forma é usada para expressar o julgamento de Javé sobre os deuses das nações (Is 41.1-5, 21-29; 43.8-15; 44.6-8) ou sobre o próprio Israel (Is 42.18-25; 43.22-28; 50.1-3). Mais uma vez, a forma exata não é encontrada em todos, à medida que um elemento ou outro é omitido.

Por exemplo, Isaías 41.21-29 começa com o chamado dos deuses pagãos a julgamento, desafiando-os a apresentar suas provas (v. 21-23). A isso se segue a acusação de que elas "nada" valem (v. 24), além das testemunhas que provam a sua culpa (v. 25-28). Por fim, o veredicto é pronunciado: "Todos são uma ilusão. As suas obras não são nada; as suas imagens de fundição, apenas vento e ilusão" (v. 29).

6. O *discurso de controvérsia* (Is 28.14-19; Jr 33.23-26; Ez 18.1-20) foi examinado em detalhes por Adrian Graffy (1984). Ele é usado principalmente para citar as palavras das pessoas contra elas mesmas e usar suas próprias declarações para mostrar o erro que cometem. Consiste em três partes: uma formulação introdutória ("Ouvi, pois, a palavra do SENHOR"), a citação dos oponentes para mostrar os seus erros (contendo frequentemente um quiasmo e a refutação que mostra o erro no raciocínio deles e especifica a intervenção de Deus na situação. Jeremias 31.29-30 usa a forma da controvérsia como uma introdução à profecia da nova aliança nos versículos 31-34. O cenário é o futuro ("naqueles dias") e a citação usa um provérbio local sobre o castigo coletivo da nação ("Os pais comeram uvas verdes, / e os dentes dos filhos é que se embotaram"). A refutação se concentra na nova era, quando um castigo for individual e os filhos sofrerem os seus próprios pecados ("Pelo contrário, cada um morrerá por sua própria iniqüidade; os dentes de todo aquele que comer uvas verdes é que se embotarão"). Isso prepara o caminho para o individualismo da era da nova aliança no versículo 34.

7. O *canto profético* acontece quando o profeta faz um "lamento fúnebre" por Israel (cf. Is 14.3-21; Ez 19.1-14, 26.17-18, 27.32), como se a nação já fosse um cadáver preparado para o sepultamento. Há vários aspectos formais (usando Amós 5.1-3): o chamado para ouvir ("Ouvi esta palavra"), o próprio canto ("A virgem de Israel caiu! / Nunca mais se levantará!") a formulação do mensageiro ("assim diz o Senhor Deus"), e a predição (Na cidade da qual saem mil restarão cem, / e naquela da qual saem cem restarão dez...). O desastre futuro é tratado como um evento que já aconteceu, e Israel é pintado como "uma virgem que morre solteira e só" (Klein, Blomberg, Hubbard 1993:295-296). Veja também os três cantos fúnebres de Apocalipse 18.9-20.

8. A *poesia é usada ao longo dos profetas*. O antigo Oriente Médio foi impregnado de expressão poética. A poesia sempre teve uma voz mais poderosa, visto que era facilmente memorizada e apresentava o assunto de forma mais eloquente. Muitos dos mecanismos discutidos no capítulo oito sobre poesia do AT serão úteis. Nos profetas, há lamentos (Jr 15.5-21; 20.7-18), cânticos de ação de graças (Jr 33.11), hinos de adoração (Is 33.1-24) e hinos de arrependimento (Mq 7.1-12). Basta dar uma olhada nos livros proféticos numa versão moderna para ver o quanto extensivamente eles utilizam a poesia.

9. O *pensamento sapiencial* tem estado há muito tempo aliado ao movimento profético (ver Crenshaw e Clements), e várias das formas mencionadas no capítulo nove também podem ser observadas na literatura profética. Os provérbios são usados com frequência. Na realidade, chegou-se a perguntar: "Saul também está entre os profetas?" (1Sm 10.11; ver também Jr 31.29-30 [Ez 18.1-21 conforme discutido no cap. 6). Empregam-se declarações sapienciais populares (Jer 23.28), e até mesmo alegorias (particularmente usadas em Ez 16; 20; 23). John Schmitt (1992:486-487) indica que a sabedoria e a profecia eram "fenômenos paralelos" nesse período, e Isaías 5.19-24 e Isaías 30.1-5 comparam a sabedoria da época com a sabedoria de Deus. O contexto da sabedoria pode ser visto em Isaías 14.24-27 e Jeremias 19.7-15. Na verdade, muitos dos profetas podem ter aprendido com os sábios. A diferença é que o profeta falava as palavras de Deus; o sábio, as palavras que havia recebido de seus antecessores.

10. O *apocalíptico* é encontrado nas obras proféticas posteriores, como Ezequiel, Daniel e Zacarias. Analisaremos essa ligação no capítulo onze, mas a própria forma é restrita às obras proféticas do exílio e pós-exílio no AT.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

Considerando a informação geral já discutida, como podemos abordar a literatura profética de tal modo que passemos com precisão da espiral do texto ao contexto? Walter Kaiser propõe uma discussão interessante, apresentando quatro formas de *não*

pregar a profecia (1982:186-193): (1) Na tipologia profética, a situação contemporânea acaba controlando o texto, e não o contrário. Isso é especialmente observável na teologia da libertação, em que passagens que condenam a injustiça social são usadas para apoiar movimentos revolucionários modernos. (2) A pregação da atividade profética toma os indivíduos e episódios de uma narrativa e os usa como símbolos para falar de acontecimentos da atualidade. Mais uma vez, o verdadeiro significado do texto é ignorado, e uma tela contemporânea é forçada na superfície do texto. Por exemplo, a narrativa de Acabe e o vinhedo de Nabote em 1Rs 21 é usada para falar do "homem comum" contra o institucionalismo ou o estado. (3) A pregação do mote profético seleciona uma ou duas declarações fora de um contexto mais amplo, como 1Reis 21, e constrói uma mensagem usando-a como um mote. Por exemplo, o versículo 7 ("Eu [Jezabel] te darei a vinha de Nabote") torna-se um trampolim para um sermão sobre a liberdade das mulheres, ainda que no contexto ela seja a vilã, em vez de heroína. (4) A pregação da parábola profética constrói uma parábola moderna em analogia com o enredo da história. O problema está mais uma vez nos paralelos superficiais que são dados como exemplo sem uma interpretação profunda do verdadeiro contexto. Certamente há muitas analogias casuais, situações nas quais grandes corporações, e assim por diante, forçam as pessoas a deixarem suas casas. No entanto, isso novamente não leva em conta o componente profético e a verdadeira exegese do texto.

Eu acrescentaria um quinto tipo de pregação errônea: a abordagem "apocalíptica", usada por aqueles que são identificados, nos dias de hoje, como pregadores de profecia. Essa abordagem supõe que as profecias não tinham em vista a situação antiga, mas, antes, a situação moderna. De forma surpreendente, essa situação tornou-se mais frequente a partir de 1948 (após Israel se tornar uma nação; cf. também "A interpretação dos símbolos", p. 361-363). Tais pregadores ignoram o fato de que Deus escolheu todos os símbolos e passagens para falar com Israel, e que os contemporâneos precisam entendê-los no seu contexto antigo antes de aplicá-los aos dias de hoje. O intérprete moderno precisa distinguir as profecias messiânicas das profecias temporárias (pensadas para a situação histórica do Israel antigo). Em vez disso, os pastores "apocalípticos" retiram as passagens proféticas do contexto e as distorcem para ajustá-las a situação atual. Isso é perigoso, pois com facilidade leva a uma "exegese (interpretação do significado num texto) subjetiva", que nada faz do que se espera no texto bíblico. Precisamos de princípios exegéticos que possam de fato abrir o texto e permitir ao cristão moderno ouvir novamente a Palavra profética de Deus. Os sete passos seguintes são úteis.

1. Determine um provérbio específico. Como Fee e Stuart demonstram, devemos aprender a "pensar os oráculos", porque muitas seções nos livros proféticos incluem

um conjunto de provérbios, cada um dirigido a situações diferentes, mas sem divisões claras entre eles (2003:193). O leitor não pode constatar facilmente onde um começa ou termina, nem pode saber com certeza se oráculos sucessivos foram proferidos ao mesmo público ou situação. Naturalmente, o estudioso precisa de ajuda para isso, e um bom comentário é uma ferramenta essencial. Não queremos fazer uma leitura errônea de oráculos sequenciais, colocando-os juntos e usando indevidamente o contexto de um para interpretar o outro. Quando a situação histórica é dada, como ocorre, por exemplo, em Jeremias ou Isaías, o estudioso tem uma enorme ajuda. Quando ela não existe e os provérbios estão agrupados, a tarefa é, de modo correspondente, mais difícil. Os cânticos do servo, em Isaías 42—53 são postos no contexto de uma série de poemas (Is 40—66) sem referentes históricos. O intérprete deve analisar cada poema como uma unidade, antes de reuni-los em seções inteiras (como 40—55; 56—66).

2. Determine o tipo de oráculo empregado. Cada subgênero tem suas próprias regras de linguagem, e é imperativo isolar o tipo literário de cada oráculo antes de interpretá-lo. Observar que um provérbio é um oráculo *judicial* ou *sapiencial* não somente agrega valor de interesse, mas permite ao leitor procurar um padrão específico ou certos detalhes que dependem do tipo de linguagem empregada. Isso traz um valor adicional ao sermão. Quando os pastores notarem um oráculo judicial ou um discurso de "controvérsia", eles podem escolher exemplos que tanto destacam o texto quanto o tornam mais forte e significativo para a congregação.

3. Estude o oráculo particular levando em conta toda a profecia e usando técnicas macro e microexegéticas. Odil Steck (2000:20-43) chama isso de uma "leitura histórica sincrônica". Isso significa que a leitura deve considerar o livro como um todo canônico. Por exemplo, mesmo se fôssemos aceitar um Isaías tripartido, deveríamos considerar Isaías 1—66 como um todo ao tentar compreender sua apresentação e mensagem. Steck vê quatro aspectos no processo: (1) Estudar a apresentação da pessoa, cronologia ("tempo da história" em termos críticos e narrativos), e os procedimentos linguísticos; em outras palavras, olhar para o desenvolvimento do pensamento, caracterização e perspectiva sociopolítica do todo. Ver como os oráculos individuais se ajustam na progressão de ideias. (2) Conferir o caráter e intenção do esquema do livro. Evitar pressuposições diacrônicas e permitir que o livro fale por si mesmo em termos da mensagem pretendida. (3) Estudar a compilação e a obra redacional do livro. Colocar-se no nível da forma final do texto e ver o livro como uma unidade, e então perceber como os parágrafos individuais se ajustam nessa unidade. (4) Estudar os sinais que apontam para uma leitura historicamente coerente. Esses sinais literários incluem sobrescritos que explicam uma perspectiva básica, relações entre seções, blocos de declarações relacionadas ligados por referências estruturais, textos programáticos

sobre o argumento em desenvolvimento, conexões realçadas e ajuste de palavras e expressões. Além disso, há o fluxo de pensamento pretendido. A questão é que as partes devem ser sempre estudadas tendo em vista sua contribuição num todo maior, e cada oráculo deve ser visto como parte da mensagem contínua do livro.

4. Estude o equilíbrio entre o histórico e o profético. Bernard Ramm observa três questões em termos da essência de uma passagem (1970:250): ela é profética ou didática? (por exemplo, Zc 1.1-6 é didática, e 7-21 profética). Ela é condicional ou incondicional? É cumprida ou não? No segundo caso, devemos nos precaver, devido à natureza enigmática da profecia. Os judeus do século I acreditavam que Isaías 53 se cumpria nos sofrimentos da nação e não perceberam que era um texto messiânico. Ainda hoje podemos abordar a profecia de uma perspectiva finita, e muito facilmente interpretar mal o núcleo da promessa. Isso exige uma exegese gramatical-histórica variada da passagem. Precisamos sondar o contexto cuidadosamente, não apenas das palavras, mas das questões maiores, antes de tomarmos qualquer decisão. Muitos hoje em dia se lançam rápido demais a uma interpretação futurística de passagens que mais provavelmente se destinavam à própria época do autor. Em ambos os aspectos, porém, é crucial estar atento ao contexto cultural. Com todas as metáforas e poesia dos escritos proféticos, devemos estudar o pano de fundo cultural, lembrando que os profetas foram figuras históricas que centralizavam problemas históricos de seu próprio tempo (VanGemeren 1990:73-75). Na verdade, a formulação fundamental: "Assim diz o SENHOR", é uma formulação comum usada por um mensageiro. Ela foi extraída da prática que emissários de um monarca tinham de fazer os pronunciamentos em nome deste (Schmitt 1992:483 — ver também as formas enumeradas anteriormente [p. 267-270]). Nos cânticos do servo, de Isaías 42—53, estude cada cântico não apenas de forma messiânica, mas historicamente em termos do referente (a nação nos primeiros cânticos, e passando a uma verdade messiânica nos últimos cânticos).

5. Determine a presença do significado literal ou símbolo. Há um debate contínuo entre partidários de uma abordagem literal para a profecia e aqueles que adotam uma posição simbólica, concentrando-se de algum modo nas escolas de interpretação dispensacionalista e amilenista. Embora eu vá examinar o uso bíblico dos símbolos no capítulo onze, devo levantar a questão aqui. Há três possíveis abordagens para esse assunto: literal, simbólica e linguagem de equivalentes. Na abordagem completamente literal, cada símbolo se refere a um indivíduo específico e a um tempo específico. Contudo, ninguém adota uma abordagem absolutamente literal, acreditando que de fato haverá cavalos monstruosos com couraças multicores, cabeças como de leões e hálito como o fogo de um dragão (Ap 9.17). A maioria seleciona em quais casos pode ser feita uma interpretação literal; e muitas vezes não se pode identificar

quais critérios são usados para essa seleção. Na série do filme *Distant Thunder* (Um trovão distante) sobre o período de tribulação, por exemplo, a Besta (Ap 13) era um cavalheiro de aparência distinta num terno branco de três peças, enquanto os gafanhotos (Ap 9) eram literais, mas tão grandes quanto aviões a jato!

Na abordagem simbólica, busca-se as ideias por trás dos símbolos, isto é, as verdades eternas sem um significado temporal ou individual. Poucos adotam uma abordagem completamente espiritual, como remover o referente de todas as passagens proféticas de forma que elas apenas se refiram às verdades espirituais e não aos acontecimentos. Por exemplo, até mesmo aqueles (como R. T. France) que interpretam Marcos 13.24 (a vinda do Filho de Homem) como a destruição de Jerusalém, em vez da parousia, vê um acontecimento por trás da profecia. Apenas o existencialista comprometido verá somente o significado espiritual por trás desses textos.

A terceira abordagem busca uma "linguagem de equivalentes" que percebe uma situação análoga, mas recusa sobrecarregar o texto na direção do literal ou simbólico. Quando estudamos os textos messiânicos do AT, por exemplo, esta é a melhor solução. Eles não eram puramente simbólicos, visto que apontavam para acontecimentos futuros. Nem eram completamente literais, porque continham uma correspondência histórica, bem como profecia messiânica direta. Passagens como a profecia das trinta moedas de prata (Jr 32.6-9 [Zc 11.12-13] em Mt 27.9-10) são profecias análogas, em vez de literais. Essa abordagem compreende o acontecimento futuro predito, por exemplo, na praga do gafanhoto em Apocalipse 9, mas não tenta interpretar muitos detalhes (couraças = tanques) no texto.

6. Descreva com cuidado as ênfases cristológicas. Muitos (Vischer, Geisler) viram o AT como na essência cristocêntrico. Certamente tudo no cânon, num certo sentido, apontava para o futuro Cristo (Gl 3.19); embora também falasse de seu próprio tempo. Os intérpretes cristãos excessivamente zelosos muitas vezes negam o verdadeiro significado canônico da profecia (bem como de outro tipo de literatura do AT), interpretando-a numa orientação cristológica em vez de histórica. Argumento ao longo deste livro em prol da centralidade do significado pretendido do autor, o propósito que Deus inspirou o autor a declarar. Se aplicarmos isso à profecia, significa que o intérprete é obrigado a buscar a intenção original da passagem.

Algumas passagens são diretamente messiânicas (Mq 5.2 sobre o nascimento em Belém; Ml 4.5 sobre Elias como precursor), enquanto outras são analógicas (Os 11.1 em Mt 2.15 sobre o chamado de Jesus "do Egito"; Jr 31.15 em Mt 2.17-18 sobre a matança dos inocentes). Outras profecias ainda não são messiânicas, mas foram cumpridas em seu próprio tempo. Fee e Stuart mencionam Isaías 49.23 ("Reis [...] se inclinarão diante de ti com o rosto em terra"), interpretado por alguns como

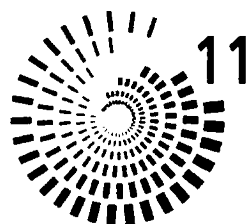
uma profecia dos magos em Mateus 2 (1982:163-164). Porém, o contexto mostra que se refere à restauração de Israel depois do exílio babilônio, e a intenção e o estilo da passagem exigem que ele seja interpretado como a reverência das nações perante Javé e seu povo.

Ainda que reconheçamos o projeto cristológico das Escrituras como um todo, devemos interpretar desse modo apenas as passagens individuais, e se o texto assim o permitir. Jamais devemos interpretar mais do que um texto permite. As passagens não cristológicas fazem parte da ideia mais geral das Escrituras, visto que preparavam para Cristo, mas não são em si mesmas cristocêntricas.

7. Não imponha seu sistema teológico ao texto. Como declarado ao longo deste livro, o sistema teológico é um componente essencial e um componente válido no arcabouço hermenêutico. Sem um sistema básico de pensamento, um leitor não pode compreender qualquer texto, muito menos um texto tão difícil quanto uma passagem profética. No entanto, ao mesmo tempo, um sistema que se tornou rígido pode levar o intérprete a empurrar o texto numa direção que ele não deseja ir, e assim impedir a busca séria da verdade. A respeito da profecia e do apocalíptico, os dispensacionalistas tendem a ser literais, e os não dispensacionalistas enfatizam mais o simbólico. Frequentemente a decisão em relação a um texto particular pode ser feita sobre bases dogmáticas, em vez exegéticas. Aqui o diálogo é essencial. Ao estudar o pano de fundo e o significado do texto bíblico, devemos usar as obras de ambas as escolas. Isso nos forçará a uma abordagem mais equilibrada que pode permitir ao próprio texto questionar *a priori* e nos guiar para uma correta compreensão.

8. Procure situações análogas na igreja de hoje. Uma vez que a profecia do AT foi apresentada a uma cultura que já saiu de cena, muitos supõem que ela já não fala aos nossos dias. Nada poderia estar mais longe da verdade. Kaiser indica 2Crônicas 7.14, que diz: "Se o meu povo, que se chama pelo meu nome, se humilhar, orar e buscar a minha presença, e se desviar dos seus maus caminhos, então ouvirei dos céus, perdoarei os seus pecados e sararei a sua terra" (1981:194-195). A expressão "que se chama pelo meu nome" certamente incluiria os cristãos gentios e a promessa se aplicaria à igreja de hoje. De fato, uma leitura cuidadosa das características da profecia mostra a aplicabilidade desses temas ao nosso próprio tempo. A necessidade de habitar dentro da nova aliança de Deus, as advertências de julgamento e as promessas de salvação falam ao cristão moderno com a mesma voz retumbante que soou para os israelitas. A condenação da injustiça social e da imoralidade é tão necessária hoje como naquela época.

# APOCALÍPTICA




Para a maioria das pessoas a literatura apocalíptica representa uma das partes mais fascinantes e, ao mesmo tempo, mais intrigantes das Escrituras. Ao estudar Daniel ou Apocalipse, os leitores sentem que foram transportados a um mundo de conto de fadas, de mitos e monstros, a um ambiente fantástico como o de Tolkien. O irrealismo dos símbolos e a constante passagem de uma cena misteriosa a outra são bastante confusos. Ao mesmo tempo, o texto retrata a guerra, no céu e na terra, entre o bem e o mal, entre os filhos de Deus e as forças de Satanás. O leitor se vê entre o literal e o simbólico, não sabendo muito bem como explorar essas obras. No entanto, uma vez compreendido como lidar com gafanhotos e hostes demoníacas, bodes de muitos chifres e bestas apavorantes, a literatura apocalíptica se revela como um veículo fascinante e atraente para a apresentação da verdade teológica.

Enquanto narrativa (cap. 7), a literatura apocalíptica atravessa os Testamentos. No AT, encontramos Daniel e Zacarias, bem como as visões de Ezequiel 37—39 e talvez Isaías 24—27, ou a praga de gafanhotos em Joel. Entre os livros apócrifos e pseudoepígrafos, temos 1Enoque, Enoque Eslavo (2Enoque), Enoque Hebraico (3Enoque), Jubileus, Testamento de Moisés, A Ascensão de Isaías, 2Baruque, 3Baruque, 4Esdras, Salmos de Salomão, Testamento de Abraão, Apocalipse de Abraão, partes do Testamento dos Doze Patriarcas (Levi, Naftali e talvez José), A Vida de Adão e Eva (Apocalipse de Moisés), Pastor de Hermas, Oráculos Sibilinos (livros 3—5) e muitos dos manuscritos de Qumran (como o Manuscrito da Guerra, Liturgia Angelical, Testamento de Amram) (para uma excelente e extensa apresentação dos apocalipses judaicos, ver Collins 1992; para uma breve descrição, ver Russell 1994:31-41). A literatura apocalíptica do NT poderia incluir o Sermão do Monte das Oliveiras (Mc 13 e par.); 1Coríntios 15, 2Tessalonicenses 2, 2Pedro 2—3, Judas e Apocalipse. Esse material compreende um período que se estende do século VII a.C. ao século II d.C. A literatura extracanônica é essencial para se obter uma perspectiva e um controle adequados no estudo do material canônico. Em geral se reconhece que o

apocaliptismo teve, na sua origem, tanto influência profética quanto sapiencial, visto que a profecia oferecia uma visão de mundo, e a sabedoria uma orientação prática, bem como uma "sabedoria mântica" que trata da interpretação dos sonhos/visões (Aune, Geddert, Evans 2000:47-48).

## ELEMENTOS E CARACTERÍSTICAS FORMAIS

O termo *apocalipse* passou a ser aplicado a esse corpo da literatura somente com Apocalipse 1.1. Apenas no século II, o termo passou a designar de forma regular o gênero. A palavra significava, a princípio, "revelar" ou descobrir um conhecimento até então oculto (cf. Smith 1983:9-20), sendo, portanto, um termo empregado naturalmente. O gênero apocalíptico tem dois aspectos: é tanto um gênero e um tipo de literatura quanto um conjunto de conceitos encontrados em textos que pertencem ao gênero.[1] Desse modo, selecionei os elementos formais específicos relacionados ao estilo e conteúdo dos textos, e as características mais gerais que descrevem a intenção por trás da produção desses textos.

Uma definição preliminar (adaptada a partir das de Rowland, Collins e Aune) reúne esses elementos e dá uma perspectiva geral sobre o gênero:

> o texto apocalíptico implica a comunicação reveladora de segredos divinos por um ser sobrenatural a um vidente que, por sua vez, apresenta as visões numa estrutura narrativa. As visões conduzem os leitores a uma realidade transcendente, que é superior à situação presente e encoraja os leitores a perseverarem em meio às provações. As visões contrariam a experiência normal, ao revelar os mistérios divinos no mundo real e descrever a crise atual como uma situação temporária, ilusória. Isso se torna possível pela transformação operada por Deus neste mundo em favor do cristão (cf. Hanson 1983:25-26).

### *1. Elementos formais*

Os estudiosos têm debatido vigorosamente sobre os elementos formais do gênero apocalíptico. E. P. Sanders resume o debate: (1) Muitos dos elementos (símbolos, ciclos) também podem ser encontrados em obras não apocalípticas; (2) Muitos dos chamados apocalipses não contêm a maioria absoluta desses traços; (3) Muitas listas de elementos não contêm alguns traços que em geral são encontrados nas obras apocalípticas (1983:447-459). Pesquisadores modernos têm superado tal dificuldade de dois modos. Primeiro, separando "gênero" (que considera a obra como um todo) e "forma" (que trata de pequenas unidades discursivas dentro de uma obra); e, segundo, distinguindo apocaliptismo (a situação sociológica por trás

[1] Aune (1986:86-87) propõe três aspectos: forma, conteúdo e função. Todos, porém, têm relação com o gênero ou características formais.

do movimento) de escatologia apocalíptica (o tema principal do movimento) e de apocalipse (o gênero literário).

A distinção mais importante está entre forma e gênero. Poucas das obras já mencionadas são completamente apocalípticas. Grandes partes dos livros bíblicos, como Daniel ou Zacarias, são proféticas, e o mesmo vale para a literatura intertestamentária como 1Enoque (os capítulos 91—104 não o são) e Jubileus (que passa de um lado a outro, entre o discurso geral e o apocalíptico). O livro do Apocalipse contém as cartas para as sete igrejas (Ap 2—3), em geral dentro do estilo epistolar, que George Ladd chama, em certo sentido, de "apocalíptico-proféticas" (1957:192-200).

É possível demonstrar com facilidade que existem quase tantas variações no estilo apocalíptico quanto são as obras apocalípticas. Embora, sem dúvida, não se trate de fenômenos diferentes. Já havíamos observado virtualmente esse problema em cada gênero discutido até aqui, o que não é de forma alguma um empecilho às categorias de gênero (cf. Osborne 1983). Desse modo, vou concentrar-me mais na forma e demonstrar que o gênero apocalíptico depende da acumulação de categorias formais, encontradas em unidades menores, dentro de um todo maior. Não existe algo como um gênero puro, e a tentativa de demonstrar isso por parte de Sanders e outros está condenada ao fracasso.[2]

1. Talvez o traço mais comum seja uma *comunicação reveladora*. No passado se afirmou muitas vezes que a profecia se caracterizava por uma audição direta, e o apocalíptico por uma visão ou sonho. Embora isso seja, em geral, adequado, não é válido para todo exemplo. Zacarias 1—6 retrata uma série de visões, enquanto Zacarias 9—14 inclui uma série de oráculos (ver também Is 24—27; Jl 1—2). Os chamados de Isaías 6 e Ezequiel 2 ocorrem em forma de visões e contêm elementos apocalípticos definidos (cf. 1Enoque 15), do mesmo modo que na praga de gafanhotos em Amós 7 (cf. Joel 1—2, sem nenhuma visão). Não obstante, uma situação de revelação está por trás de quase toda a obra apocalíptica, inclusive das intertestamentárias. As principais exceções são as passagens do NT, como o Sermão do Monte das Oliveiras (Mc 13 e par.) e o material epistolar (2Ts 2; 2Pe 3); embora seu *status* de gênero apocalíptico seja discutível. Trata-se, na verdade, de unidades narrativas que empregam estilo e temas apocalípticos. A literatura apocalíptica *per se* emprega visões (cf. Apocalipse).

---

[2] Por exemplo, Sanders postula uma definição "essencialista" que tenta encontrar "o ponto mais evidente dos apocalipses judaicos", que ele afirma ser a "revelação que promete reversão e restauração" (1983:456-458). Os outros elementos, como transcendência ou pseudonímia, Sanders, do mesmo modo, considera predominante em outros tipos de literatura. Porém, a promessa de restauração também é uma característica de revelação do escrito profético. Mais uma vez, não existe um gênero puro, e a identificação do gênero apocalíptico depende de um conjunto de características, em vez de traços peculiares ao gênero isolado.

Outro erro de interpretação é achar que a literatura apocalíptica possui uma autoridade secundária, visto que os profetas tinham uma comunicação direta de Deus, enquanto os autores apocalípticos, apenas visões e, em geral, precisavam de um intérprete angelical. No entanto, isso não leva em conta o fato de que a visão e o anjo vinham diretamente de Deus e faziam parte de uma comunicação sobrenatural da vontade divina.[3] Em resumo, a visão é um elemento básico, mas por si só não pode indicar o gênero apocalíptico.

2. A *mediação angelical* faz parte do meio usado na revelação. Em razão do simbolismo empregado na visão, o escritor fica, o que é compreensível, confuso sobre o significado da comunicação. Muitas vezes um guia angelical convida o vidente para um "passeio", como em Ezequiel 40 (a medição do templo; cf. Ap 11.1-2), Zacarias 1 (os quatro chifres), Apocalipse de Abraão 10 (o anjo Jaoel leva o patriarca ao céu) ou Apocalipse 17 (o julgamento da grande meretriz). Com muita frequência, o anjo interpreta a visão ou o sonho, como as visões noturnas de Zacarias 1—6, as visões das quatro bestas e o pequeno chifre em Daniel 7—8, a explicação da Jerusalém divina em 4Esdras 7, ou a interpretação das sete cabeças e dez chifres em Ap 17. Alexander Rofé (1997:101) afirma que uma angelologia desenvolvida é uma característica do Daniel apocalíptico, algo que significa "a unidade dos mundos", isto é, o envolvimento do céu nos assuntos terrenos. Algumas obras judaicas tardias como 1Enoque, Jubileus e os Testamentos dos Doze Patriarcas também utilizam como meio de revelação "tábuas celestiais", livros secretos concedidos a grandes figuras do passado como Enoque, Jacó ou Moisés, e agora revelados ao próprio vidente. As tábuas registram o plano divino para as eras e apresentam uma orientação futura, preparando o cristão para o que está por vir. Nas palavras de David Russell, as revelações divinas vêm por meio da visão, mediação angelical ou em "tábuas celestiais", e revelam as verdades há muito tempo ocultas, relacionadas ao passado, presente e futuro, até os "últimos dias" (1964:108-109). A revelação era a prova de que realmente o Fim estava próximo.[4]

3. Os *ciclos de discurso* demonstram a forma literária estilizada do apocalíptico (cf. Koch 1972:24). Enquanto os escritos proféticos eram originalmente oráculos proferi-

---

[3] Por exemplo, eu discordo de Morris (1972:35-36) de que o profeta, ao contrário do autor apocalíptico, tinha a consciência de "estar no conselho de Deus" (Jr 23.18). Em muitas visões, o autor apocalíptico está diante da própria presença de Deus (como na visão do trono em Apocalipse 4—5), e a perspectiva nesse sentido não difere, de forma perceptível, daquela do profeta.

[4] John Collins fez dessa categoria a base de sua divisão das obras apocalípticas em dois tipos: as que incluem uma jornada além deste mundo e as que não o fazem (1979:12-13). Collins situa três subtipos em cada uma das principais categorias: as com uma revisão da história e uma crise escatológica, as sem essa revisão, mas ainda predizendo um triunfo público de Deus, e as que enfatizam uma libertação coletiva, em vez de pessoal.

dos, o apocalíptico sempre foi literatura, desde o início. O autor apocalíptico é ordenado a escrever suas visões (cf. Ap 1.19) e, desse modo, os elementos formais têm um significado ainda maior. Daniel e Ezequiel apresentam recapitulações, como as cinco visões paralelas de Daniel (Dn 2; 7; 8; 9; 10—12, cf. Beale 1998:135-136), o estilo de recapitulação de Ezequiel (cf. Block 1997:24-25), ou outras obras como Oráculos Sibilinos, Similitudes de Enoque, ou 4Esdras. Questiona-se se existem padrões de recapitulação ou ciclos no livro do Apocalipse. Acredito que os selos, trombetas e taças exibam esse padrão, com uma intensidade progressiva de julgamento (de 1/4 para 1/3, até afetar todo o planeta) e cada um deles terminando no fim dos tempos (Osborne 2002:269-270).

Com muita frequência, os críticos têm negligenciado os efeitos literários e as técnicas retóricas. Embora a estrutura moderna varie de livro para livro, a comunicação literária das verdades ocultas, com o intuito de aproximar o leitor do controle que Deus possui da história, é um padrão uniforme. Lars Hartman fala da importância de se observar o lugar das unidades menores em toda a mensagem da obra (1983:333-367). Por exemplo, o surgimento do mediador angelical tem uma função "ilocutória" (uma mensagem mais profunda por trás da superfície) de unir céu e terra, e tornar possível a comunicação das realidades divinas. Além disso, a progressão das visões tem certa importância, e elas se relacionam umas às outras de modos literários significativos. O Apocalipse foi uma obra cuidadosamente concebida, com uma estrutura distinta, na qual cada elemento conduz o leitor pelo desenvolvimento da tese apocalíptica básica: o controle soberano de Deus sobre a história.

4. O *discurso ético* muitas vezes esclarece para os leitores os objetivos das visões. Em outras épocas, os estudiosos muitas vezes declararam que o apocalíptico não apresentava interesse no tempo presente e que carecia de parênese ou exortação. Enquanto os profetas advertiam e castigavam Israel, os autores apocalípticos confortavam e confirmavam os santos (Morris 1972:58-61). Ainda que tal distinção seja basicamente correta, e mesmo que haja poucas condenações aos santos (ver, porém, o Testamento de Benjamim 10.3; Ap 2—3), não devemos extrapolar. Há constantes pronunciamentos éticos, mas eles são mais positivos, chamando o povo de Deus para a resistência e para a vida justa à luz das visões (cf. Ap 16.15; 22.7). De fato, Charles chega a definir o apocalíptico como "ético em essência", no sentido de que os santos sempre são chamados a uma consciência e fé no Deus que controla o presente e o futuro (1913:2.16). Charles com certeza exagerou. De forma mais coerente, Russell observa que a "escatologia, não a ética, era o seu principal interesse", mas que as duas não são mutuamente excludentes (1964:101). "Ao contrário, eles reconheciam as demandas morais de Deus aqui e agora. (...) O único

objetivo era obedecer a Deus e cumprir os seus mandamentos" (cf. Dn 9.10ss, 14 etc.). Num certo sentido, o Apocalipse como um todo se concentra na necessidade dos santos de serem "vencedores" (ver a conclusão de cada uma das sete cartas) em vez de "covardes" (Ap 21.8).

5. O *simbolismo esotérico* é a qualidade mais visível da literatura apocalíptica. A fonte dos símbolos também difere dos profetas e de outros escritores bíblicos. Os últimos tiram seus símbolos ou metáforas do mundo real, como gafanhotos, cavalos, sal e lamparinas. Os autores apocalípticos fazem o mesmo, mas acrescentam muitos símbolos do mundo da fantasia ou do mito, como bestas de muitas cabeças, dragões, gafanhotos com os rabos de escorpiões. No entanto, os símbolos eram extraídos da época dos escritores e muitos logo se tornaram convencionais, por exemplo: animais representando homens, sinais cósmicos no lugar de fenômenos sobrenaturais e números significando o controle de Deus sobre a história.

O significado da numerologia é particularmente notável. Em todos os apocalipses predominam os números três, quatro, sete, dez, doze e setenta. Por exemplo, Apocalipse é dominado pelo número sete e seus múltiplos. Às vezes, isso pode ser frustrante, como no uso desconcertante de 666 em Apocalipse 13.18 (para uma pesquisa das possibilidades, ver Osborne 2002:519-521). Com certeza não descobriremos o significado desse símbolo até chegar ao céu, ainda que provavelmente seja um símbolo bem conhecido dos leitores. Minha preferência é pensar que o 666 se refira em parte ao imperador Nero — as letras de seu nome em hebraico (conforme uma determinada ortografia), se atribuídos valores numéricos, resultam em 666. É provável ainda que haja uma comparação entre o Anticristo e Jesus, pois o nome deste último em grego resulta em 888, logo, 666 seria o máximo da falibilidade humana, enquanto "Jesus" (888) ultrapassaria a perfeição (777).

A rica profusão de símbolos causa muita confusão entre os intérpretes e é o assunto da próxima seção ("A interpretação dos símbolos"). O problema é que, enquanto muitas obras apocalípticas antigas oferecem sua interpretação, outras não o fazem. Isso é especialmente verdadeiro no livro do Apocalipse que contém apenas uma interpretação angelical (c. 17). À medida que as imagens se multiplicam, o leitor fica cada vez mais confuso. Morris dá um bom exemplo:

> Assim, em 1Enoque lemos sobre estrelas caindo do céu e se tornando touros. Eles coabitam com vacas e geram elefantes, camelos e asnos (1Enoque 86.1-4). Depois ficamos sabendo de um touro branco que se tornou um homem (1Enoque 89.1) e de touros que geraram criaturas tão diversas quanto leões, tigres, lobos, esquilos, urubus e outros (1Enoque 89.10) (1972:37).

Não podemos sequer começar a encontrar o sentido do apocalíptico sem compreendermos o contexto e significado de tais símbolos.

6. O *relato histórico* é uma característica de muitas obras apocalípticas, como, por exemplo, Jubileus que mistura passado e futuro. Muitas delas se ocupam de detalhes da história mundial, em especial da de Israel (Dn 2; 7—12; 1Enoque 85—90; 4Esdras 11—12; Apocalipse de Abraão 27—28). Conforme Christopher Rowland demonstra (1982:136-139), isso distingue tais obras da profecia, que raramente narra fatos históricos (por exemplo, Ez 20 usa-os apenas para fazer crônicas dos pecados de Israel). O objetivo é demonstrar o controle divino sobre toda a história em nome do povo de Deus. Pode ser uma história passada (1Enoque 85—90) ou o futuro imediato (Dn 7—12); ambos intencionam mostrar a soberania de Deus. Ao refletir sobre o controle que Deus tem do passado, pede-se a Israel ou à igreja para confiar nele no presente. O mesmo Deus que era soberano sobre a história passada é soberano sobre a história presente e futura. Israel não precisa temer os desastres do presente ou os impérios do mundo futuro. Nada ocorre sem a presciência e o consentimento de Deus. Isso foi provado no passado e será reiterado no futuro.

Muitas vezes, essa narração toma a forma de calendário, em que determinadas eras aparecem discriminadas. Por exemplo, o livro Jubileus divide a história em períodos, "jubileus" de quarenta e nove anos cada um, levando o leitor desde a criação até a Páscoa e o Êxodo do Egito. Tudo isso é visto como uma revelação direta de Deus a Moisés. O Apocalipse de Semanas em 1Enoque 91.12-17 e Enoque 93.1-10 divide a história em sete "semanas", ou períodos, e três "semanas" futuras. As semelhanças com as setenta "semanas" de Daniel 9.24-27 são óbvias. Em 1Enoque, a sétima semana é caracterizada pela apostasia, enquanto em Daniel é a septuagésima que é marcada por "abominações".

7. A *pseudonímia* é a primeira característica mencionada por muitos, algo que é, com certeza, um exagero, principalmente em função do pressuposto de que Daniel é uma obra pseudônima do século II. Entretanto, isso é, no mínimo, discutível e, em minha opinião, duvidoso.[5] Mesmo sem se considerar o livro de Daniel, teríamos dificuldade em provar a pseudonímia em Ezequiel, Joel e Zacarias, e poucos tentam fazê-lo para Apocalipse. No entanto, a pseudonímia está, de forma inegável, presente em obras intertestamentárias. No mundo antigo, uma obra tinha maior autoridade quando se relacionava a um dos grandes heróis do passado. Por exemplo, o Apocalipse de Abraão recorda detalhes da vida do patriarca, apresentando um ambiente propício

---

[5] H. H. Rowley chega a afirmar que Daniel estabeleceu o padrão para uma pseudonímia nas obras apocalípticas (1963:40-42). Porém, isso é contestado por outros. A favor da visão tradicional da autoria e datação de Daniel, cf. Roland Harrison 1969:1110-1127.

a experiências visionárias. Atribuições semelhantes são feitas com relação a Enoque (1Enoque), Moisés (Assunção de Moisés), Esdras (4Esdras) e Baruque (2Baruque, 3 Baruque).

Leslie Russell lista vários fatores por trás disso:[6] (1) Com base na solidariedade coletiva entre os heróis da fé e da nação, a escolha dessas figuras demonstrava a unidade do povo de Deus em todas as eras. (2) A ideia de "contemporaneidade" significava que todos aqueles dentro da tradição compartilhavam as mesmas revelações de Deus e as mesmas experiências espirituais dos grandes homens do passado. (3) O "nome" da pessoa evidenciava o seu caráter, e a escolha de um nome no contexto judaico associava a visão e o escritor com os heróis do passado. Rowland defende que as duas primeiras noções têm sido criticadas em nosso tempo, e são difíceis de provar (1982:65-66). Mas, é possível que esses motivos religiosos estejam próximos dos motivos que determinaram essas escolhas. Os escritores desejavam aprofundar o impacto de suas visões, associando-as aos líderes da antiguidade.

## *2. Características*

Mais difícil de delinear são as características que definem os propósitos dos autores apocalípticos (cf. Oswalt 1999:385-388). Apesar disso, podemos ver com clareza vários aspectos na maioria das obras.

1. O *pessimismo quanto à era presente* parece ser a característica dominante. Muitos que tentam isolar uma *Sitz im Leben* (situação na vida de Israel que deu origem ao movimento) acreditam que o gênero apocalíptico se desenvolveu num tempo de grande crise e risco para a nação. A situação era tão desesperadora que podia restar pouca esperança na época. Tudo o que um filho de Deus podia fazer era esperar a futura intervenção divina. Ladd acredita que essa é uma diferença básica entre as literaturas profética e apocalíptica (1957:198-199). O profeta argumentava que, se Israel se voltasse para Deus, a solução seria encontrada e a profecia da destruição evitada. O autor apocalíptico não podia fazer uma previsão otimista, mas apenas reconfortar o leitor de que Deus, no futuro, colocaria um fim na história e justificaria o seu povo. Num sentido bem exato se poderia dizer que os autores apocalípticos tinham uma lúcida consciência a respeito da corrupção da humanidade. Eles rejeitavam profundamente a hipocrisia da visão otimista do progresso da sociedade, e não depositavam sua confiança nos humanos, mas em Deus. Morris chama isso de "o estremecimento das bases", pois toda a perspectiva ou visão de mundo judaica estava de cabeça para baixo (1972:41-43). As coisas não estariam mais alinhadas com o mundo, pois o

---

[6] Russell 1964:132-139; R. H. Charles acredita que isso ocorreu devido ao fechamento do cânon (1913:38-46).

judaísmo não somente enfrentava problemas externos, mas problemas internos, uma secularidade crescente e um choque de culturas com os valores babilônios, persas e, depois, helenísticos. Apenas Deus poderia trazer ordem a esse caos.[7]

2. A *promessa da salvação ou restauração* é o outro lado da mesma moeda. Sanders acredita que semelhante aspecto seja de tal modo importante, que seria a única peculiaridade elementar do movimento.[8] Embora Sanders exagere em sua avaliação, não há como negar a centralidade dessa característica. Ao longo das visões de Daniel e Apocalipse, o tema de restituição é predominante. Em Apocalipse 6.9-11 e Apocalipse 8.3-5, as orações dos santos por vingança são respondidas com o derramamento da ira de Deus, e o livro se dirige para o seu clímax no momento em que expõe a glória e alegria dos que foram martirizados por Cristo. Na realidade, o clímax é prefigurado do princípio ao fim na intercalação entre as passagens de ira (Ap 6; 8—9; 15—16) e as de glória (Ap 1; 4—5; 7; 10; 19).

3. *Uma visão da realidade transcendente* centrada na presença e no controle de Deus é outro tema importante. Collins acredita que essa seja, de fato, a principal característica distintiva (1979:9-11). Ele destaca dois elementos transcendentes: a mediação da revelação por um ser divino e a comunicação transcendente com um eixo temporal (a salvação escatológica por vir) e um eixo espacial (a nova ordem a ser estabelecida por Deus na terra). Semelhante transcendência divina se relaciona à escatologia futurística dos apocalipses. A ênfase na verdade não está tanto na desesperança do presente como está na esperança do futuro. Embora pudesse parecer que Deus tivesse desaparecido de cena, o escritor apocalíptico mostra que tal percepção é uma ilusão. Na verdade, Deus ainda reina sobre a história, e ele lhe dará um fim no devido tempo.

No entanto, o cataclismo aconteceria dentro da história, e toda a humanidade o veria. As descrições do evento diferem de escritor para escritor, e foi somente no tempo de Cristo que essas ideias se cristalizaram. Alguns autores enfatizaram o reino messiânico na terra, outros a existência em outro mundo. Durante algum tempo, houve uma doutrina de dois Messias, que depois se fundiram em um único Messias.[9]

---

[7] Uma interessante visão contrária é a de Stephen Cook que afirma que no caso de Daniel, Ezequiel e Joel, o movimento apocalíptico pós-exílico ocorreu dentro de grupos no poder para chamar o povo a se reunir em torno de uma liderança central (1995:55-84). Isso é viável, mas ainda era um tempo de crise (conforme Cook admite), e, por isso, em geral, a teoria ainda permanece.

[8] Sanders 1983:456: Sanders lista passagens onde são encontrados temas de reversão e restauração: Daniel 7—12; 1Enoque 83—90; 91—104; Jubileus 23; 4Esdras 11—12 etc. (p. 456-457).

[9] Cf. Russell 1964:308-323. A ideia de uma doutrina sobre os dois messias é polêmica. Rowland a aceita (1982:263), mas A. J. B. Higgins duvida que esse tipo de crença se sustentasse (1966-1967:211-239). Uma perspectiva equilibrada pode ser encontrada em Longenecker 1970:63-66, que afirma que no início da vida de Qumran essa visão fora mantida, mas que, por volta do século I, o Messias secular se tornou o recipiente exclusivo do ofício messiânico.

Muitos outros estavam mais interessados na era messiânica do que no Messias em si (o Messias pessoal está ausente em Tobias, 1—2Macabeus, Sabedoria de Salomão, Eclesiástico, Jubileus, a Assunção de Moisés e 2Enoque). Porém, todos, de forma semelhante, enfatizam a intervenção de Deus de maneira catastrófica (como os selos, as trombetas e as taças do Apocalipse 6; 8—9; 16). O triunfo seria absoluto, visível a todos e justificaria aquele que creu. O mal seria extinto para sempre, e a justiça prevaleceria. Hartman delineia um padrão quíntuplo nas expectativas apocalípticas: (1) catástrofes cósmicas, colocando fim ao pecado e à desordem; (2) intervenção divina por meio de Deus ou de uma figura messiânica; (3) julgamento associado ao castigo; (4) punição do mau e (5) salvação daquele que creu (1966:28-49).

4. É possível perceber um *determinismo*, no qual Deus controla completamente toda a história. Prevalece uma perspectiva de predestinação muito forte, na medida em que Deus já tem definido o curso futuro deste mundo. Na realidade, um livro apocalíptico poderia ser rotulado de "revelação" da história futura preordenada por Deus. No meio da minoria perseguida, entre o judaísmo e a igreja, essa mensagem representava um imenso conforto. No presente, eles viam apenas o controle e o triunfo do mal. A mensagem de que isso era apenas temporário e que o triunfo futuro de Deus e de seu povo estava garantido era extremamente significativa.

5. Observa-se um *dualismo modificado* na doutrina das duas eras: esta era e a era por vir. Esta era é caracterizada por oposição total entre Deus e Satanás, entre o bem e o mal. Uma guerra incessante está sendo empreendida entre as duas forças adversárias. A próxima era será iniciada com a vitória completa de Deus e se constituirá em uma nova ordem. Os pobres e os que nada possuíam na ordem presente serão exaltados pela ação de Deus, tornando-se como anjos ou estrelas divinas (Dn 12.3; 1Enoque 50.1). No entanto, não se trata de um dualismo absoluto, pois os lados adversários não são iguais. De fato, para o Apocalipse, a batalha já foi vencida na cruz (Ap 5.5-6; 12.11). David Aune, Timothy Geddert e Craig Evans (2000:49) observam dois outros tipos de dualismo, além desse temporal: um ético (bem *vs.* mal) e um psicológico/microcósmico (as duas forças em luta dentro do indivíduo).

6. A *recriação do cosmos* era esperada em Isaías 65.17, 66.22 e foi muitas vezes refletida em outras obras apocalípticas, às vezes com a destruição do mundo existente (1Enoque 72.1; 83.3-4, 91.16; Oráculos Sibilinos 3.75-90, 5.212; Jubileus 1.29, 4.26) e às vezes com a sua transformação (1Enoque 45.4-5; 2 Baruque 32.2-6, 44.12; 4Esdras 7.30-31, 75; Testamento de Levi 18.5-10) (Aune, Geddert e Evans 2000:51). A perspectiva em 2Pedro 3.7, 10 e no Apocalipse 20.11, 21.1 é a primeira recriação, "céus e terra" totalmente "novos" (2Pe 3.13; Ap 21.1-6); céu e terra, outrora

separados, juntam-se em uma nova unidade, satisfazendo assim o "gemido da criação" em Romanos 8.19-22 (Osborne 2002:729-730).

7. Há uma importante *perspectiva escatológica*, ou até mesmo uma visão de mundo, em ação. L. J. Kreitzer descreve isso como um eixo temporal e um eixo espacial (1997:63-65). O primeiro refere-se ao futuro Dia do Senhor, que encerrará o atual curso da história humana. A literatura apocalíptica não apenas rejeita a história humana como ainda a vê concluída e transformada. Deus é soberano sobre o presente e sobre o futuro ("que é, que era e que há de vir" [Ap 1.4]). O eixo espacial se concentra no "terreno *versus* celeste" e apresenta uma ênfase não encontrada em outro lugar, em que os exércitos do céu são envolvidos em assuntos terrenos e ambos são reunidos na "ordem cósmica" estabelecida por Deus.

## INTERPRETAÇÃO DOS SÍMBOLOS

O simbolismo bíblico é de fato um tipo especial de metáfora (cf. "Figuras de comparação", p. 154-156) e, por conseguinte, parte dos sentidos múltiplos da esfera semântica. A tarefa do intérprete é determinar qual sentido figurado o símbolo possui no contexto maior. Isso significa que o verdadeiro significado não será encontrado em nossa situação presente, mas sim no uso desse símbolo em seu antigo contexto. Dificilmente se poderia exagerar sobre a importância desse ponto, em razão do uso indevido dos símbolos bíblicos em muitos círculos nos dias de hoje.

Isso não significa que as literaturas profética e apocalíptica não devam ser aplicadas à situação atual, nem que não se deva buscar o "cumprimento" de seu conteúdo. Antes, significa que o intérprete deve, em primeiro lugar, ter em vista o "significado pretendido pelo autor" no contexto original, para em seguida propor o modo como as profecias se aplicam ao nosso tempo. Não devemos procurar o significado de "666" (Ap 13.18) em coisas como código de barras ou nomes de indivíduos de nosso tempo (como "Ronald Wilson Reagan" — três nomes com seis letras cada um, logo, 666!), mas sim no contexto do século I (cf. Beale 1998:50-69). Ao mesmo tempo, o propósito dos símbolos esotéricos na literatura apocalíptica é levar os leitores do evento real para o seu real significado teológico. Em outras palavras, espera-se que os leitores vejam a mão de Deus no futuro, mas não se espera que saibam a sucessão exata dos eventos — isto é, eles não recebem uma descrição do que de fato acontecerá. Em resumo, não temos nenhum plano nas Escrituras para os eventos atuais, mas antes sinais teológicos que nos falam *de um modo geral* que Deus colocará um ponto final na história. Os símbolos são literais, visto que apontam para eventos futuros, mas não tão literais a ponto de nos dizer exatamente como Deus vai realizar seus propósitos.

Conforme declara Ramm, existem dois elementos em um símbolo: a ideia mental e conceitual, e a imagem que a representa (1970:233). O problema é a distância cultural. O símbolo e a ideia que ele representa derivam do mundo antigo e das realidades bíblicas daquele tempo. Os símbolos são objetos reais (uma panela em ebulição, uma cabra ou carneiro, uma carruagem) que, não raro, são colocados em combinações estranhas (um leão com as asas de águia [Dn 7]; uma besta com dez chifres e sete cabeças [Ap 13]) para vigorosamente expressar alguma verdade religiosa. Quando os símbolos são explicados, como em Zacarias 6 (as carruagens com cavalos vermelhos, pretos, brancos e malhados são espíritos divinos que patrulham os quatro cantos da terra), o significado é óbvio. Quando não são, o leitor é tentado a atribuir aos símbolos significados mais específicos do que se deve, pois são interpretados com base no significado cultural vigente.

Existem seis tipos de símbolos (cf. Mickelsen 1963:266-278; Ramm 1970:235-238; Sterrett: 104-105): (1) símbolos milagrosos externos (a sarça ardente, a coluna de nuvem e fogo, a ascensão); (2) visões (as oliveiras em Zacarias 4, o lençol cheio de animais em Atos 10, as visões do Apocalipse); (3) símbolos materiais (sangue = vida; o querubim no trono de misericórdia = santidade de Deus; a videira e os ramos = o poder sustentador de Deus); (4) os números emblemáticos (sete e doze no Apocalipse), os nomes (os filhos de Isaías em Is 7.3; 8.3), as cores (os quatro cavalos de Zc 6 e Ap 6), os metais (a lista hierárquica do ouro ao ferro e o barro em Dn 2) e as joias (as doze pedras fundamentais do muro da Nova Jerusalém em Apocalipse 21); (5) as ações emblemáticas (Ezequiel e João comendo o rolo em Ez 2 e Ap 10; Ágabo amarrando a si mesmo com um cinto em Atos 21); e (6) os rituais emblemáticos (as festas judaicas celebrando a colheita ou o Êxodo etc.; a circuncisão como um sinal da aliança, a Eucaristia como celebração da morte sacrifical de Jesus).

Ao fazer a passagem do símbolo para a realidade nele conceituada, o leitor deve buscar primeiramente os panos de fundo bíblico e histórico por trás desses símbolos e, então, usá-los para interpretar as alusões posteriores. Há três fontes principais — o AT, a literatura intertestamentária (em especial os escritos apocalípticos) e o mundo greco-romano (o mundo social de João e dos leitores originais). Por exemplo, as quatro bestas em Daniel 7 representam os impérios mundiais e seus líderes. O uso das bestas em Apocalipse 13 fundamenta-se em Daniel 7 e deve ser interpretado de forma adequada. Tem-se discutido se a besta do mar, em Apocalipse 13, é uma pessoa (o anticristo) ou um império no mundo. Levando-se em conta a presença de ambos em 2Tessalonicenses 2, bem como em Daniel, torna-se questionável esse tipo de distinção: as duas hipóteses estão corretas. O importante é permitir que o pano de fundo por trás do símbolo se torne uma chave para revelar o seu significado.

Além disso, uma vez que as literaturas apocalípticas judaica e cristã não surgem no vazio, precisamos observar o uso dos símbolos em outras culturas, como a persa ou a helenística. O contexto helenístico no livro do Apocalipse também foi por muito tempo negligenciado. Seus leitores participavam dos círculos judaicos e gregos, e Deus, portanto, escolheu os símbolos de forma adequada. A mulher, o dragão e a criança de Apocalipse 12 são um "mito internacional" (em um sentido positivo), com paralelos muito próximos em todas as religiões antigas (como Ísis e Osíris, Marduque, Apolo). O símbolo interagia de forma eloquente com todos os panos de fundo. É claro que o pano de fundo judaico é predominante, mas isso não exclui o helenismo. Por exemplo, David Aune oferece um exemplo muito convincente de uma situação na corte de César por trás da cena da sala do trono em Apocalipse 4—5 (1983:5-26). Essa cena, seguindo o problema central do culto imperial em Apocalipse 2—3, mostra onde está a verdadeira majestade e o poder soberano, e prepara o terreno para o uso da imagem romana ao longo do restante do livro.

Por fim, deve-se observar toda a estrutura da superfície e, com base na semiotáxis (p. 124), decidir qual dos possíveis significados sugeridos pela análise diacrônica (contexto passado, por exemplo, nas Escrituras) e sincrônica (a esfera semântica atual) do símbolo melhor se ajusta ao contexto imediato. Nesse sentido, a chave é a ideia teológica central de toda a passagem.

Tomemos como exemplo as doze pedras fundamentais de Apocalipse 21.19-20. Muitas interpretações têm sido feitas ao longo das eras. Nos primeiros séculos, era comum alegorizar cada joia, por exemplo, como as doze tribos ou como os doze apóstolos. Porém, essa é uma entre muitas opções e baseia-se em critérios bastante subjetivos, para que seja reconhecida como uma opção provável. Essa relação de pedras mantém paralelo com as joias postas no peitoral do sumo sacerdote, em Êxodo 28.17-20, e com uma lista semelhante de joias reais em Ezequiel 28.13. Filo e Josefo acreditavam que as joias do sumo sacerdote representavam os doze signos do zodíaco e, a partir disso, Charles teorizou que a lista do Apocalipse invertia a ordem do caminho do sol através do zodíaco (1913:2.165-169). No entanto, há muitas discrepâncias nessa opção, e essa leitura também é duvidosa. É muito provável que as joias não tenham sido propostas como representação de indivíduos, mas sim para sugerir, de um modo vago, o peitoral do sumo sacerdote e a magnificência da Nova Jerusalém (cf. Osborne 2002:756-758). Ainda que elas pudessem ter tido um significado mais específico, não há evidência para tal, e nos devemos contentar com uma interpretação mais geral.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

Nas palavras de Cook (2003:63), precisamos buscar o "sentido literal" que "vê os textos apocalípticos como uma literatura simbolicamente rica, inspirada, que revigora

a imaginação e oferece aos leitores uma nova orientação e resolução sobre a vida de fé". Em vez de forçar as diferentes teorias sobre o texto, deixe-o falar por si mesmo e desafiar o mundo confortável do leitor. A chave é adotar uma "abordagem canônica", isto é, compreender em termos do "próprio mundo interno da Bíblia" a realidade narrativa intertextual das Escrituras. Para se compreender o texto, deve-se interpretar as alusões e o texto juntos, à medida que o significado dos símbolos arquetípicos surge, em vez de decodificá-los à luz de uma realidade transcendente por trás deles (2003:64-70).

1. Observe o tipo de literatura. Existem diferenças entre as literaturas apocalíptica e profética. O fato é que nenhum dos livros canônicos e poucos dos não canônicos são puramente apocalípticos. Ladd levantou um argumento em favor da categoria "profético-apocalíptico" como a que melhor descreve a literatura bíblica (1957). Em relação a muitas das categorias (como pessimismo *vs.* otimismo; linguagem clara *vs.* simbolismo oculto; figura profética *vs.* pseudonímia; nenhuma especificação de tempo *vs.* divisão de tempo em períodos), as obras bíblicas as apresentam misturadas e, em muitas partes, estão mais próximas do gênero profético.

O intérprete deve estar alerta a essas categorias e trabalhar cuidadosamente com as unidades menores dentro do todo maior. Por exemplo, Zacarias 1—6 é basicamente apocalíptico, enquanto Zacarias 7—14 se apresenta como profético. Daniel é uma mistura óbvia dos dois gêneros. Com justiça, Aune defende que o livro do Apocalipse é uma combinação de formas apocalípticas, proféticas e epistolares (1997: lxxiii-lxxxi). João não espera apenas o fim dos tempos, mas tem grande interesse principalmente na era presente, porque o presente é a era do Espírito (cf. Ap 1.10-11) e porque o livro mistura a forma apocalíptica com uma perspectiva profética (cf. Ap 1.3; 19.10; 22.18-19). O Apocalipse se dirige à igreja da própria época de João e à igreja de qualquer época. Além disso, João emprega a forma epistolar (cf. Ap 1.4-7; 22.21), dirigindo-se aos seus leitores segundo a maneira habitual "eu-você". O que torna ainda mais importante saber até que ponto muitas das visões falam das situações vigentes na igreja de João e misturam o presente com o futuro.

2. Observe a perspectiva da passagem. Embora o primeiro ponto se concentre sobre as características formais da obra, ele diz mais respeito às características anteriormente discutidas. O intérprete deve estudar os aspectos enfatizados e, de forma específica, o padrão pelo qual eles se desenvolvem. Por exemplo, Ezequiel 38—39 (Gogue e Magogue) segue um padrão comum (observado por Hartman 1966:28-49) de narrar os pecados do mau e, em seguida, uma catástrofe cósmica (Ez 38.19-20,22), o que manifesta publicamente o julgamento do mal (Ez 38.23; 39.7,21-23) e a destruição total (Ez 39.9-20), engrandece o nome santo de Deus (Ez 39.7,22) e, depois

de demonstrar a iniquidade de Israel (Ez 39.23-24), restabelece o remanescente (Ez 39.25-29). O determinismo é enfatizado, enquanto o dualismo fica patente pelo fato de não haver uma mensagem de arrependimento. A visão passa diretamente do castigo de Israel por seus pecados (Ez 39.23-24) para a restauração da nação depois do exílio (Ez 39.25-29).

3. Observe a estrutura da passagem ou do livro. Nenhuma visão ou detalhe opera por si só. Estudiosos da crítica em geral afirmam que as obras apocalípticas são compostas, isto é, são compilações de visões isoladas (Koch chega a fazer disso uma característica formal). Eu proponho duas respostas: primeiro, de modo algum se provou que os livros apocalípticos sejam compostos. Já assinalei que o gênero apocalíptico é mais literário do que oral: se isso for verdade, as visões jamais eram consideradas como entidades individuais, mas, sobretudo, como partes de um todo maior. Pessoalmente, duvido da precisão e da validade dessa concepção. Segundo, a ordem canônica ainda é crucial. Mesmo se concordássemos com redatores ou compilações posteriores (o que sou contrário), a maioria concordaria que o desenvolvimento estrutural dos livros ainda é crucial. Por exemplo, Brevard Childs concorda com uma natureza composta em Zacarias e aceita a ideia de que cada visão corresponde a uma circunstância histórica bastante diferente (1979:474-476). Entretanto, ele argumenta que a forma final do texto tem implicações teológicas importantes para o significado do livro.

Este não é o lugar para se debater as questões críticas, mas a opinião de Childs sobre a forma canônica final vai ao encontro da atual tendência da exegese literária, em vez da reestruturação histórico-crítica, e isso está, em essência, correto. As visões de Zacarias 1—6 fornecem uma reinterpretação escatológica do retorno do exílio (539 a.C., vinte anos antes das visões de Zacarias) rumo à libertação última no fim dos tempos. Há um padrão teológico unificado e cada um se fundamenta no outro. Os temas de Zacarias 9—14 (julgamento e restauração), embora bastante diferentes na forma, expandem e esclarecem os capítulos anteriores.

4. Observe a função e o significado dos símbolos. Após considerar a ideia central básica do todo, é preciso interpretar as partes. Fee e Stuart apresentam uma alegação especial em favor da necessidade da exegese quando se estuda o livro do Apocalipse, principalmente porque é muito comum, quando se interpreta a literatura apocalíptica, ignorar os fatores históricos (2003:257-259). A prevalência de elementos proféticos leva o leitor a esquecer a situação original e a acentuar apenas o cumprimento futuro (em primeiro lugar, em termos da era vigente). No entanto, em cada caso, o significado original pretendido pelo autor deve predominar, pois ele é a chave para o cumprimento. Por exemplo, já se pensou que o livro do Apocalipse fora motivado por uma irrupção oficial da perseguição romana, mas uma pesquisa recente provou que não

houve uma perseguição oficial por todo o império, e que, em geral, os cristãos viveram de forma pacífica durante o reinado de Domiciano (Thompson 1990:116-132).[10] Ao mesmo tempo, isso não significa que não houvesse alguma perseguição (contrariando Thompson), mas apenas que a violência não era oficial. As passagens que falam da perseguição (Ap 1.9; 2.3,9,13; 3.8; 6.9,11; 13; 17.6; 18.24; 19.2; 20.4) não precisam ser explicadas, em especial quando vêm amparadas por documentos contemporâneos como Clemente 1.1, 7.1. David A. deSilva mostra que a relação entre o estado e a vida religiosa romana pressionava todos a participarem da adoração do templo e das festas da comunidade idólatra (1992:274-277). Havia uma situação que se apresentava de forma ainda mais radical na província pró-romana da Ásia (onde estavam as sete igrejas) e, especialmente, em relação ao culto imperial: a adoração do imperador como um deus. As cidades competiam umas com as outras para ter a honra de construir um templo ao imperador, tornando-se assim uma *neokoros*, ou cidade guardiã do templo. Todas, exceto uma das sete cidades, tinham esses templos, sendo que Éfeso havia erigido em seu santuário uma estátua de Tito ou Domiciano (há controvérsia) de sete metros de altura (um provável pano de fundo para Ap 13.14-15). Portanto, deveria haver uma severa perseguição e pressão locais para a adequação às demandas da sociedade (Osborne 2004:479-486).

Uma vez que já tratei dos princípios hermenêuticos com relação aos símbolos (p. 361-363), um resumo aqui é suficiente. Em primeiro lugar, devemos perguntar se o símbolo é interpretado no contexto imediato ou em algum outro lugar do livro. Esse procedimento fornecerá a chave para o significado dos símbolos, que não foram interpretados diretamente. Em seguida, estudaremos os paralelos sincrônicos (o uso do símbolo na literatura do mesmo período) e diacrônicos (o uso do símbolo no passado). De importância particular são as alusões diretas a textos anteriores (como o uso de Ezequiel ou Daniel no Apocalipse), elas oferecem uma ajuda específica ao significado dos símbolos, embora a decisão final ainda caiba ao contexto imediato.

5. Enfatize o teológico e observe com humildade a predição. Isso não significa que a profecia futura não seja tão importante quanto a mensagem teológica da própria época do escritor. Na verdade, o futuro, até mesmo nos textos apocalípticos, não seria um fim em si mesmo, mas um meio para um fim, ou seja, ele teria o propósito de confortar e encorajar os santos. A meu ver, uma razão para o uso de símbolos enigmáticos era evitar que o leitor desse demasiada importância ao cumprimento futuro exposto na mensagem do livro. O escritor queria guiar o leitor em direção a Deus, e não apenas

[10] A respeito da superioridade do reinado de Domiciano em relação ao de Nero, ver Osborne 2002:6-9.

registrar os eventos futuros. Desse modo, o verdadeiro evento profetizado seria obscurecido na névoa do simbolismo, e o leitor se voltaria para Deus, que o cumpriria.

Esse ponto é tão pertinente para a igreja de hoje quanto era para o judaísmo e a igreja do passado. Muitas vezes esquecemos o quão erroneamente Israel interpretou as profecias do primeiro advento. Nós não temos uma perspectiva melhor a partir da qual interpretar as profecias do segundo advento. Devemos nos lembrar que cada era da igreja ao longo da história acreditou que Cristo retornaria em sua geração. Desse modo, devemos enfatizar o significado teológico da literatura apocalíptica e defender com humildade as interpretações de cumprimentos de profecias em nossos próprios dias (como as relacionadas ao restabelecimento de Israel como nação). Acima de tudo, não ousemos pregar tais profecias como verdade absoluta. Do contrário, no momento em que elas não se concretizarem, a fé do povo pode ser prejudicada e a igreja parecer tola. Como aconteceu quando alguns deram muito crédito a um folheto que prometia o retorno do Senhor em 1988.

As implicações desses procedimentos para a pregação são enormes. A literatura apocalíptica possui uma poderosa mensagem teológica que se concentra nos antigos seguidores de Deus e na sua difícil situação. Essa mesma mensagem tem paralelos com os santos de nosso próprio tempo e repercussões em relação a estes. Em meio a preocupações como desemprego, aumento de perseguições em todo o mundo e uma grande incerteza sobre o futuro em termos econômicos e ecológicos, as verdades apocalípticas se tornam mais necessárias do que nunca. Observe-se o seguinte resumo do livro de Apocalipse e se pergunte até que ponto essa situação histórica se aplica aos dias atuais.

> Os temas principais são bastante claros: a igreja e o Estado estão em um curso de colisão, e a primeira vitória parece pertencer ao Estado. Assim, o autor adverte a igreja de que o sofrimento e a morte se aproximam; de fato, ficará muito pior antes de melhorar (6.9-11). Ele demonstra uma grande preocupação para que os cristãos não se rendam durante os tempos difíceis (14.11-12; 21.7-8). Mas a palavra profética também é de encorajamento, pois Deus está no controle de todas as coisas. Cristo tem as chaves da história, e Ele sustenta as igrejas em suas mãos (1.17-20). Portanto, a igreja triunfa mesmo através da morte (12.11). Deus finalmente despejará a sua ira sobre aqueles que causaram sofrimento e morte e trará descanso eterno aos que permaneceram fiéis (Fee e Stuart 2003:258).

Até mesmo essas passagens se referem principalmente ao futuro aplicado ao presente. Por exemplo, a besta e suas forças (o anticristo do futuro) também descreviam Roma e os inimigos da igreja (os muitos anticristos) no tempo de João. Os selos, as

trombetas e as taças são derramamentos futuros da ira, mas lembram ao incrédulo da certeza do julgamento de Deus e ao cristão, da futura justificação por Deus.

Sobretudo, devemos notar a congruência entre o presente e o futuro ao longo da literatura apocalíptica bíblica. Do começo ao fim, há um verdadeiro "telescópio temporal", em que o NT é construído na tensão entre o "já" e o "ainda não" da escatologia de Jesus e da igreja primitiva. As profecias relativas ao "ainda não" são de tal modo próximas ao "já", que as duas podem, às vezes, parecer simultâneas. Portanto, com base na certeza do controle de Deus sobre a história, da futura justificação de seus fiéis seguidores e do castigo do mal, devemos evitar os pronunciamentos e as elucubrações dogmáticas ao nos referirmos ao nosso presente.

## DIGRESSÃO: AS ORIGENS DO GÊNERO APOCALÍPTICO

Muitos acreditam que o gênero apocalíptico se desenvolveu principalmente durante o período macabeu como um protesto hassídico contra as políticas religiosas e a perseguição dos selêucidas e, em particular, de Antíoco Epifânio, (Rowley 1963:21-24; Russell 1978:2). Considera-se que Ezequiel, Zacarias e as outras obras mais antigas sejam precursoras proféticas, mas não obras apocalípticas (ver a pesquisa em Nickelsburg 1983:641-646). É certo que se poderia argumentar, então, a favor de Isaías 24—27 e talvez de Joel. Embora os temas da escatologia judaica estejam presentes na passagem de Isaías (destruição da terra, presságios cósmicos, banquete divino, Leviatã, o dragão), muitos dos sinais apocalípticos não estão (a visão, a negação do presente a favor do futuro, o dualismo). A praga de gafanhotos de Joel 1—2 usa, de fato, um simbolismo, mas sem a profusão de imagens, e afigura-se mais como um chamado profético para que o povo se volte para Javé.

Porém, quando nos debruçamos sobre outras partes, há claros sinais apocalípticos. Paul Hanson (1971:463-468) nota a perspectiva do desespero no presente e a intervenção direta de Deus em vários oráculos de Isaías 39—66 (por exemplo, 40; 43; 51). "Essa integração entre o passado primitivo e o futuro histórico [...] empresta um significado cósmico ao evento futuro" (p. 465).[11] Isso é ainda mais válido em relação a Ezequiel e Zacarias. Christopher Rowland (1982:199-200) nota que o ambiente literário de Ezequiel 40, com a visão seguida de interpretação, constitui-se como um

---

[11] A tese mais ampliada de Hanson é mais questionável. Ele argumenta que existe um desenvolvimento do "Segundo Isaías" (caps. 40—55) para o "Terceiro Isaías" (caps. 56—66); no "Terceiro Isaías", um grupo de visionários que lutavam com a facção sacerdotal pela revivificação religiosa perde qualquer esperança nos processos históricos presentes e se volta para uma visão cósmica de intervenção divina direta no futuro. Contudo, não é forte a evidência exegética para a hipótese, e não consigo ver essas grandes mudanças no texto.

método apocalíptico contínuo (cf. Dn 8—10; Ap 17). Zacarias também emprega um intérprete angelical (Zc 1.19; 3.1; 4.2). O uso de símbolos enigmáticos nas visões de sonho e os temas das visões demonstram a presença de um pensamento apocalíptico.

Além disso, a literatura apocalíptica estava presente no antigo Oriente Médio antes do período profético. No excelente artigo de Jan Bergman sobre o apocalíptico egípcio (1983:51-60), ele examina o determinismo egípcio e a visão cíclica de eternidade que, na opinião de alguns, tornaria impossível qualquer tradição apocalíptica no Egito. Bergman argumenta que tal característica representa apenas uma entre as muitas tradições religiosas no Egito, e que, na realidade, havia interesse nas eras e em jornadas celestes. No mesmo volume, Helmer Ringgren (1983:379-386), Gus Widengren (1983:77-156) e Anderes Hultgard (1983:387-411) analisam os temas na Acádia e na Pérsia, respectivamente. A Acádia representa uma primeira fase no desenvolvimento das ideias apocalípticas, mas, apesar das dificuldades de datação, os textos iranianos sobre o papel de Zoroastro como mediador apocalíptico demonstram um modo de pensamento desenvolvido num período antigo. Com base em nomes divinos, S. Hartman (1983:71-73) afirma que as tradições iranianas básicas remontam ao século VI a.C. e que um dualismo iraniano, bem como ideias de uma sabedoria preexistente e de um redentor escatológico eram bem conhecidas dos pensadores judeus. Em resumo, existem paralelos em outros lugares no período dos profetas. Claro que a questão da influência direta é subjetiva e difícil de ser detectada. Eu preferiria argumentar que existem poucas evidências capazes de indicar que a literatura apocalíptica teve um desenvolvimento tardio, e há boas razões para se concluir que ela se originou ao mesmo tempo que as ideias iranianas e médio-orientais, num ambiente profético, do século VIII ao VI a.C.

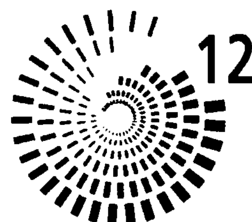
Entretanto, a profecia não foi a única influência sobre o pensamento apocalíptico. Eu já havia mencionado a conexão entre a sabedoria e a literatura apocalíptica. Gerhard von Rad afirma que a sabedoria foi a principal fonte do pensamento apocalíptico, uma vez que ambos os movimentos tiveram origem no questionamento a respeito do conhecimento e da experiência humana neste mundo (1972:280-281). Todavia, embora se evidencie uma relação, há muitas diferenças entre as duas tradições (como a ausência de uma orientação escatológica e de um simbolismo esotérico no pensamento sapiencial) para se postular uma influência direta (cf. Rowland 1982:203-208).

É claro que é impossível isolar uma única *Sitz im Leben* (situação na vida de Israel) para a ascensão do gênero apocalíptico. Parece mais provável que, devido a pressões e exigências do exílio, Deus acrescentou a seus pronunciamentos diretos, feitos por meio dos profetas, uma série de experiências visionárias relacionadas ao controle do futuro e à necessidade de um remanescente de Israel que acreditasse em

sua intervenção direta nos processos históricos como a única resposta para a situação. A visão e o símbolo se tornaram os melhores meios para se proclamar essas verdades e, desde Isaías a Ezequiel, a Daniel, a Zacarias, semelhante método se tornou cada vez mais predominante nas revelações divinas. Uma coisa é clara: a resposta não se encontra apenas na análise sociológica. Devemos observar a mente de Deus como a chave do processo. É evidente que os dois procedimentos não são mutuamente excludentes. Deus escolheu o modo que melhor se ajustava ao momento para a comunicação de sua vontade.

Um segundo e mais desenvolvido movimento apocalíptico ocorreu no século II a.C. No período pós-macabeu, o movimento foi associado com o Hasidim (o partido religioso que depois deu origem aos fariseus e aos essênios). É possível perceber relações com ambos os partidos, mas certamente o último está mais alinhado com o gênero apocalíptico. De forma coerente, Morris observa que, embora alguns tópicos apocalípticos possam ser encontrados no farisaísmo (ressurreição, a vida pós-morte), em geral essa facção religiosa era contrária às abordagens religiosas do tipo "entusiastas" (1972:14-16). Provavelmente houve uma certa ligação num primeiro momento, mas os dois grupos seguiram direções diferentes. O surgimento da literatura apocalíptica não se configurou como um movimento ou partido político (por exemplo, fariseus ou saduceus). Como a sabedoria, tratava-se mais de um modo de pensar, um modo de olhar a vida. Era, em primeiro lugar, um meio divinamente escolhido de revelação e, então, se tornou uma visão de mundo que atravessou diferentes seitas judaicas. Sua manifestação se deu em todas elas e em diferentes tempos (com exceção dos saduceus). O mais importante é que esse movimento proporcionou uma das ligações mais claras entre o judaísmo e o cristianismo, muito mais direta do que qualquer partido em particular.

# PARÁBOLA




Poucas partes das Escrituras são tão empolgantes e relevantes à pregação como as parábolas. Junto aos textos apocalípticos, elas estão entre as partes mais explanadas das Escrituras, apesar de serem mal empregadas em termos hermenêuticos. Klyne Snodgrass diz: "Ao longo de boa parte da história da igreja, as parábolas de Jesus foram mal interpretadas, reconfiguradas, abusadas e destruídas. Muitas vezes, ainda hoje o são. Elas são mais *usadas* do que ouvidas e entendidas" (2004:177). A afirmação é compreensível, pois a parábola e o texto apocalíptico formam definitivamente os gêneros bíblicos mais dinâmicos e, ao mesmo tempo os mais difíceis de compreender. O potencial da parábola para a comunicação é bastante relevante, uma vez que ela cria uma comparação ou história com base em experiências cotidianas. Todavia, a história em si é passível de muitos significados, e o leitor moderno tem muita dificuldade em interpretá-la como fizeram seus ouvintes antigos. O próprio Jesus deu o princípio funcional: "A vós é dado conhecer os mistérios do reino de Deus; mas aos outros se fala por meio de parábolas; para que, vendo, não vejam, e, ouvindo, não entendam" (Lc 8.10).

Maria Ann Tolbert afirma corretamente: "A julgar pelas variadas opiniões e ininterruptas controvérsias que marcam o estudo das parábolas de Jesus (...) é, sem dúvida, verdade que muitos dos intérpretes modernos das parábolas acabam caindo na categoria de 'outros'" (1979:13). Os discípulos tiveram grande dificuldade para compreender as parábolas, o que é ainda mais válido em nossos dias. Se alguém lesse um fragmento de alguma obra a respeito das parábolas, ou ouvisse um trecho selecionado ao acaso de algum sermão, a multiplicidade de interpretações sobre tais fragmentos seria desnorteante. O "significado pretendido pelo autor" é possível? E por "autor" queremos dizer Jesus ou o evangelista? Essas são apenas duas das muitas questões que enfrentamos quando nos deparamos com o gênero parábola.

## SIGNIFICADO E USO DAS PARÁBOLAS

A importância das parábolas torna-se evidente quando percebemos que ao menos um terço do ensino de Jesus nos Evangelhos sinóticos se apresenta em forma de parábolas. Em termos modernos, pensamos numa parábola como "uma narrativa terrena com um significado divino". Entretanto, o que ela significava no mundo antigo? O termo hebraico é *māšāl*, que também é usado para designar "provérbio" ou "enigma". Seu significado básico é "comparação". De fato, com frequência, a forma proverbial estabelecia uma comparação, como Provérbios 18.11: "Os bens do rico são sua cidade forte, / como um muro alto em sua imaginação". Conforme Carl Peisker demonstra, a palavra *māšāl* se desenvolveu de um termo popular, que designava provérbio, para um termo técnico usado para designar o ensino sapiencial. Por fim, tornou-se um termo amplo usado para designar provérbios proféticos, parábolas, enigmas e ações simbólicas (1978:744-745). É possível mencionar muitas parábolas proféticas, como a parábola da cordeira contada por Natã para dramaticamente demonstrar a injustiça de Davi para com Urias (2Sm 12.1-2); ou a parábola de Isaías da vinha estéril, narrada para ilustrar a deslealdade de Israel e o julgamento de Deus sobre a nação (Is 5.1-7). Mais de 325 parábolas rabínicas são conhecidas, mas a maioria, com poucas exceções, se originou depois de 70 d.C. As parábolas de Jesus diferem das rabínicas, pois estas desenvolvem o princípio de um texto bíblico. Apenas a parábola do Bom Samaritano (Lc 10.25-37, um desenvolvimento de Lv 19.18, "ame o seu próximo") procede da mesma maneira. Elas também diferem de seus paralelos helenísticos. Muitos deles são uma forma de argumentação, ao passo que as *meshalim* de Jesus se concentram em situações cotidianas, a fim de representar as realidades do reino. Portanto, as parábolas de Jesus são *sui generis* (Hultgren 2000:6-9).

Ao se considerar o desenvolvimento da forma da parábola em Jesus, o conhecimento do pano de fundo da parábola na literatura sapiencial e na profecia é importante. Há muito se sabe que Jesus foi um mestre da sabedoria escatológica, e suas parábolas demonstram isso muito bem. No entanto, como Pheme Perkins indica, havia diferenças significativas (1981:37-39). Jesus não era um mestre da sabedoria no sentido de ajudar o jovem a aprender a viver como um membro responsável da sociedade. Questões puramente pragmáticas como a amizade, a escolha de uma esposa e a futura liderança na sociedade estão todas ausentes. A princípio, Jesus estava preparando os cidadãos do reino, e ele usava os métodos da sabedoria para tal fim. Algo que possui importantes ramificações pelo lado da positividade no uso das parábolas de Jesus, quando o ouvinte é desafiado a responder ao reino.

Em conformidade com as muitas formas da palavra judaica *māšāl*, a *parabolē* utilizada por Jesus também se apresentava numa multiplicidade de formas. Há

provérbios ("médico, cura a ti mesmo" [Lc 4.23]), metáforas ("Toda planta que meu Pai celestial não plantou será arrancada pela raiz" [Mt 15.13]), símiles ("Eu vos envio como ovelhas no meio de lobos") [Mt 10.16]), comparações curtas (Mt 13.31-32, 33) ou analogias implícitas mais amplas (Lc 11.5-8, 15.3-7), declarações figurativas (Lc 5.36-38 sobre o vinho novo em recipiente de couro velho, passagem que lança mão da *parabolē*), similitudes ou símiles mais elaborados (Mc 4.30-32, comparando o reino a um grão de semente de mostarda), parábolas ficcionais, em que a comparação toma a forma de uma narrativa fictícia (Mt 25.1-13, as dez virgens), ilustrações ou histórias exemplares, em que a parábola se torna uma modelo para a conduta adequada (Lc 10.29-37, o bom samaritano) e parábolas alegóricas, nas quais são extraídos vários pontos de comparação (Mc 4.1-9, 13-20, o semeador e a semente) (cf. Stein 2000:41-47; Wright 2005:559-560). O único elemento comum é o uso de experiências cotidianas a fim de se criar uma comparação com as verdades do reino. Quando a maioria das pessoas pensa em "parábola", elas pensam nas parábolas ficcionais, mas, como vimos, as formas são muito mais amplas. Não é de se estranhar que Marcos tenha acrescentado: "E dirigia-lhes [às multidões] a palavra com muitas outras parábolas como essas, (...) E não lhes ensinava sem usar parábolas" (Mc 4.33-34).

Vamos analisar com um pouco mais de profundidade a similitude, a parábola e a alegoria. As duas primeiras possuem fortes semelhanças, no sentido de que cada uma mantém um paralelo formal, literal, para enfatizar uma ideia central. No entanto, uma similitude é uma comparação direta, que apresenta um ou mais verbos no tempo presente, e aplica uma experiência comum ou um hábito típico a realidades espirituais mais amplas. Consideremos Marcos 13.28-29: a realidade cotidiana (as folhas brotando na figueira como evidência da proximidade do verão) demonstra a verdade do reino (os acontecimentos de Mc 13.5-27 como prenúncios do retorno de Cristo). Uma parábola é, por outro lado, uma narrativa que emprega um acontecimento particular no tempo passado, sem a comparação direta e óbvia. Ela é indireta e exige que o ouvinte reflita. Ela não apenas apela à mente como também à pessoa como um todo. Nas palavras de Eta Linnemann, a similitude encontra sua autoridade na universalidade da imagem, a parábola na "clareza" com que é proferida, isto é, no poder que a narrativa possui de atrair e manter a atenção (1966).

A alegoria pinta uma série de quadros em forma metafórica, e todos se combinam numa narrativa completa de maneira parabólica. É comum nos dias de hoje declarar que a principal diferença entre uma parábola pura e uma alegoria é que, na segunda, todos os detalhes têm um significado simbólico com muitas ideias centrais, em vez de um único ponto. No entanto, isso é discutível, como exemplificado em

Mateus 22.1-14 (a parábola da festa do casamento real), em que o rei se refere a Deus, os servos aos profetas e o filho a Cristo.

A amplitude das alegorias encontradas no ensino de Jesus têm sido debatida. Joachim Jeremias argumenta que os detalhes alegóricos são ornamentos ou adições posteriores da igreja, os quais devem ser removidos para se voltar às parábolas originais de Jesus, que possuem um único ponto (1972:66-89). Porém, como a maioria dos estudiosos agora reconhece, Jeremias acabou empregando um raciocínio circular para provar o seu argumento. Adolf Jülicher fornecera a Jeremias a tese básica de que as parábolas de Jesus desenvolviam apenas um ponto, e ele, então, procurou ler essa teoria dentro das evidências. A presença da alegoria nas fases iniciais do ensino de Jesus é fortemente atestada nos Evangelhos. Logo a primeira parábola narrada, a parábola do semeador (Mc 4.3-9), proporciona um dos exemplos mais claros dos significados múltiplos. Podemos ainda mencionar as parábolas do trigo e do joio (Mt 13.24-30), a da rede (Mt 13.47-50) e a da videira e os ramos (Jo 15.1-8). No entanto, apenas o contexto pode definir quais detalhes fornecem a cor local sem um significado espiritual (parte do mundo da narrativa) e quais se referem a um sentido teológico individual (com a intenção de ser contextualizado).

Craig Blomberg foi quem propôs até agora o mais forte argumento contra a escola do "ponto único" de Jülicher e Jeremias (1990:29-70, esp. 36-47). Ele explica que a distinção feita entre parábola e alegoria tornou-se algo exagerado, e que Jesus e os evangelistas queriam que as parábolas fossem entendidas como possuindo vários pontos: (1) O AT bem como as parábolas rabínicas mostram que o *māšāl* judaico preferia uma ideia central alegórica cuidadosamente controlada. (2) Jamais houve uma distinção entre formas alegóricas e não alegóricas no mundo greco-romano, visto que a maioria dos textos apresenta tipos mistos, em que alguns detalhes, mas não todos, possuem um "segundo nível de significado". (3) A afirmação da crítica da forma de que a tendência da antiguidade foi a de alegorizar histórias originalmente simples, pode voltar-se contra ela, pois a tendência pode muito bem ter sido a de reduzir, e não de expandir. (4) Mesmo as parábolas de um único ponto são metafóricas e, portanto, alegóricas, uma vez que envolvem diversos níveis de significado. (5) Há uma diferença entre a *alegoria*, um mecanismo literário no qual o autor leva o leitor a um nível mais profundo e planejado de significado, e o *alegorizar*, em que níveis de significado (nunca pretendidos) são atribuídos ao texto. O primeiro corresponde às parábolas do Evangelho, mas o último não. (6) Como diversos detalhes nas parábolas de fato se propõem a ser interpretados em nível metafórico, devido à sua natureza extravagante (eles vão além do enredo normal da história), eles não podem ser meros detalhes acrescentados e devem possuir um significado espiritual. Bernard Scott (1989:50-51)

afirma que o cerne da metáfora é explicar "uma coisa em termos de outra", isto é, usar um modo pictórico para descrever certos aspectos de uma coisa. Assim, ela realça certos pontos, mas esconde outros. Desse modo, o intérprete deve descobrir quais aspectos são enfatizados.

A tarefa consiste em distinguir a "cor local" (detalhes que não pretendem expressar um significado espiritual) dos detalhes carregados teologicamente (aqueles que têm um significado alegórico).[1] Isso se dá com base no contexto, tanto no macro (o contexto maior dentro do qual se encontra a parábola) quanto no micro (a parábola em si), além das circunstâncias históricas dos detalhes conforme aparecem na narrativa. Em geral, segundo a afirmação de Blomberg, os personagens principais ou os símbolos de uma parábola contêm significado. Por exemplo, na parábola do semeador, os quatro tipos de solos significam tipos diferentes de receptividade ao evangelho, o semeador se refere a Deus e a semente, ao evangelho. Aqui, a maioria dos detalhes é alegorizada. Na parábola do filho pródigo (Lc 15.11-32), porém, os personagens possuem um significado (o pai = Deus, o filho pródigo = os cobradores de impostos e pecadores, o filho mais velho = os escribas e fariseus; cf. Lc 15.1), mas os detalhes (como a fome, os porcos e as alfarrobas) acrescentam vivacidade, não um significado espiritual. Em cada caso, antes de tomar qualquer decisão, precisamos estudar a parábola levando em consideração elementos externos (o contexto maior) e internos (o desenvolvimento estrutural).

## OBJETIVO DAS PARÁBOLAS

Nos Evangelhos, uma das seções de parábolas mais difíceis de compreender é justamente a única que delineia de modo claro o seu "objetivo": Mc 4.10-12 (Mt 13.10-15; Lc 8.9-10), e ainda assim oferece uma perspectiva muito negativa:

> A vós é confiado o mistério do reino de Deus, mas tudo se diz por meio de parábolas aos de fora, para que, vendo, vejam e não percebam; e ouvindo, ouçam e não entendam, para que não se convertam e sejam perdoados (Mc 4.11-12).

Os intérpretes modernos se deparam com uma grande dificuldade em aceitar uma declaração que sugeria que Jesus usava parábolas para esconder as verdades do reino aos incrédulos. Linnemann, por exemplo, afirma que isso só poderia ter sido acrescentado posteriormente por uma igreja em conflito absoluto com oponentes

---

[1] Mais uma vez, o objetivo é descobrir o significado pretendido pelo texto, isto é, os detalhes que o autor alegorizou, e não o significado desejado pelo leitor (para mais informações, veja os Apêndices 1 e 2).

judeus (1966). Outros argumentam que Marcos formulou a narrativa como parte de seu "segredo messiânico": sua visão de que Jesus desejava esconder a verdadeira identidade. Algo que é conveniente, mas pouco convincente. Frank Kermode alega que isso forma o próprio cerne da pregação enigmática de Jesus, que tanto esconde quanto revela (1979:25-47). O "mistério" do evangelho produziu o enigma.

Uma das chaves é o uso de *hina* em Marcos 4.12, indicando um propósito, e o uso de *hoti* em Mateus 13.13, indicando causa ou razão. Essa aparente contradição é muito similar à chamada contradição entre Paulo e Tiago sobre fé e obras. Paulo diz que as obras não podem produzir a salvação, enquanto Tiago diz que obras são a prova necessária da salvação. Trata-se dos dois lados da mesma moeda. O mesmo é verdade aqui. Outra chave é o uso de Isaías 6.9-10 por Jesus. Isaías 6 registra o chamado de Isaías para o serviço. Nesse momento, ele vê o Deus santo exaltado em seu trono, cercado por serafins, e o Senhor lhe ordenando a comunicação de uma mensagem que será rejeitada pela nação rebelde e apóstata. Jesus entende ser idêntica a situação da geração presente: do mesmo modo que o Israel antigo, o povo vê a obra de Deus em Jesus, mas não a percebe; ouve as palavras de Jesus, mas não as compreende.

Em resumo, Marcos 4.10-12 e Mateus 13.13-15 indicam claramente que Jesus escolheu fazer uso da forma parábola para simbolizar o julgamento de Deus sobre seus oponentes e sobre um povo descrente. Muitas vezes, Jesus usou as parábolas não pelo desejo de comunicar uma verdade, mas de esconder a verdade de ouvintes desinteressados. As parábolas confirmavam os incrédulos em sua rejeição. Contudo, devemos fazer uma outra pergunta: era esse *o* objetivo do uso da forma parábola ou *um* dos objetivos? Na superfície, é como se para Jesus as parábolas fossem um mecanismo antievangélico! Uma das chaves para se determinar um dogma a partir das Escrituras é rejeitar a prova textual (ou seja, determinar uma doutrina a partir de declarações isoladas, em vez do conjunto das Escrituras). Dois fatores nos obrigam a buscar outras evidências: a citação em estudo é encontrada dentro das parábolas de conflito-rejeição em Marcos 4 e Mateus 13, e, portanto, ocorre num contexto limitado, e as parábolas definitivamente desafiavam e instruíam os discípulos (como a parábola do credor [Lc 7.40-43], as parábolas do Sermão das Oliveiras [Mt 24.32—25.46], as do discurso de despedida [Jo 14.2-3, 6; 15.1-8; 16.21-22]), e também desafiavam as multidões e até mesmo os fariseus a responder (como as parábolas sobre procurar o que está perdido [Lc 15] e o bom samaritano [Lc 10]).

Parece claro que Jesus tinha, de fato, um objetivo maior ao usar a parábola. As parábolas são um "mecanismo de confrontação" e funcionam de modos diferentes dependendo do público. Nas controvérsias com os líderes e com o Israel incrédulo, uma grande parte desse objetivo era esconder a verdade deles. Esse era um julgamento

divino sobre o Israel teimoso, comparável ao julgamento do faraó e ao da nação apóstata no tempo de Isaías. Em consequência à rejeição que dedicavam à mensagem de Jesus, Deus endureceria ainda mais o coração deles por meio das parábolas. No entanto, tal sinal negativo era parte de um objetivo maior, que tinha raízes no uso das parábolas na literatura sapiencial do AT: desafiar o povo e suscitar-lhe uma resposta (como a parábola de Natã para Davi em 2Sm 12). De fato, aqui é válido o termo "performativo" aplicado às parábolas pela Nova Hermenêutica (Funk 1966:193-196). As multidões são forçadas a tomar uma decisão pró ou contra Jesus, enquanto os discípulos são desafiados e ensinados pelas parábolas. Cada grupo (líderes, multidões, discípulos) é tocado de um modo diferente por essas histórias, o que fica evidente na rejeição dos líderes, no desafio à multidão para que se decida e no empenho exigido aos discípulos a pensar de forma mais profunda sobre a realidade do reino.

As parábolas encontram, interpretam e convidam o ouvinte/leitor a participar da nova visão de mundo do reino de Jesus. Trata-se de um "acontecimento discursivo", um desafio ilocutório e um encontro perlocutório que jamais nos permite ficar neutros: elas prendem a nossa atenção e nos forçam a interagir com a presença do reino em Jesus, seja de modo positivo (aqueles "em volta de" Jesus em Mc 4.10-12) ou negativo (os "de fora"). Os estudiosos estão começando a concordar que Mateus 16.19 e, em especial, João 20.23 ("Se perdoardes os pecados de alguém, eles lhe serão perdoados; se os retiverdes, eles lhe serão retidos") se referem principalmente à proclamação das verdades divinas: o ouvinte deve responder, e essa resposta leva ou à salvação ou ao julgamento. Algo que se aplica muito à parábola. Para aqueles que rejeitam a presença de Deus em Jesus (os líderes dos judeus), a parábola se torna um sinal de julgamento soberano, além de endurecer seu coração. Para os que são mais receptíveis (as multidões), a parábola os toca e os leva à decisão. Para os que creem (os discípulos), a parábola lhes ensina, ainda, as verdades do reino.

## CARACTERÍSTICAS DAS PARÁBOLAS

### *1. Concretude*

Jesus tomou emprestado situações da vida cotidiana (moeda perdida, fermento, o filho pródigo), da natureza (semente de mostarda, ervas-daninhas), do mundo animal (pássaros, lobos vestidos como ovelhas), da agricultura (semeador, vinhedo, ovelha perdida), do comércio (moedas, mordomo injusto, agricultores maus), da realeza (casamento real), da hospitalidade (o bom samaritano). Nesse sentido, ele seguiu a tradição dos sábios (mestres da sabedoria), que se concentravam mais no lado prático da vida. No entanto, Jesus também superava os sábios naquilo que era

principalmente o lado pictórico ou imagético da metáfora, e não a ideia central em si. Às vezes havia uma mensagem ética (como o bom samaritano), mas ela formava uma ética do reino.

Ao mesmo tempo, o ponto da parábola pode ser perdido a menos que compreendamos os detalhes concretos por trás da imagem na parábola. Por exemplo, conhecer a topografia da Palestina é de grande ajuda para se entender e aplicar a parábola do semeador. A semente que "caiu à beira do caminho" se referia ao fato de que as estradas passavam exatamente no meio dos campos e, uma vez que os fazendeiros espalhavam as sementes ao acaso, de modo não científico, algumas naturalmente caíam na estrada de chão duro. O "solo pedregoso" se refere ao banco de pedra calcária que existe, há apenas alguns centímetros abaixo da terra, em muitas partes da Palestina. Como ele contém água, há a possibilidade de a planta brotar com rapidez. Porém o sol, de maneira igualmente rápida, seca os brotos, fazendo a colheita se perder, pois não há terra suficiente para aprofundar as raízes. Os "espinhos" são um tipo de erva-daninha que enterra suas raízes muito depressa e, assim, "impedem" que novas plantas obtenham umidade e nutrição. Por fim, em muitas partes da Palestina, de fato, haviam sido registrados rendimentos equivalentes a cem vezes mais, logo, a constatação de Jesus não seria apenas uma hipérbole.

### *2. Concisão*

As parábolas registradas nos Evangelhos são simples e descomplicadas. Raramente há mais de dois ou três personagens, e o enredo contém poucos subenredos. Aqui, no entanto, será necessário corrigir equívocos passados. Desde Jülicher e Jeremias, muitos têm ensinado que as parábolas possuem apenas uma única perspectiva ou enredo. Isso não é exatamente uma verdade. O filho pródigo tem um enredo principal (a depravação do filho seguida de seu arrependimento, perdão e restabelecimento), mas também tem duas outras perspectivas (o amor do pai e o ciúme do irmão mais velho), ambas com um significado na parábola que transcende a mera "cor local" (isto é, aquela que faz parte da narrativa, mas não tem nenhum significado teológico). A própria parábola nos deve guiar em suas complexidades.

### *3. Pontos mais e menos importantes*

O aspecto mais debatido na pesquisa da parábola é se ela tem pontos mais *e* menos importantes. Devido à enorme influência de Jülicher até os dias de hoje, muitos acreditam na existência de um único ponto importante e argumentam que os pontos menores fazem parte da "cor local". Contudo, eu proporia outra posição. Concordo que a contínua tendência de muitos em alegorizar de modo subjetivo as parábolas

deve fazer com que o intérprete seja muito cauteloso.[2] Ao mesmo tempo, entendo que cada parábola deve ser interpretada individualmente, e o intérprete deve estar aberto à possibilidade de pontos secundários, de acordo com o que o texto determinar. Num certo sentido, há uma mensagem unificada: os detalhes individuais da parábola do semeador apontam para uma verdade fundamental, desafiando o leitor a identificar qual tipo de solo/resposta ele vai se tornar/dar. Na parábola do filho pródigo, o perdão do pai é contrastado com o egocentrismo do irmão mais velho. Contudo, em ambas as parábolas, os elementos secundários têm significado.

Podemos falar de parábolas alegóricas, mas não alegorizar por conta própria. Não existe licença para os intérpretes fazerem o que bem entendem com os detalhes. Há um controle muito rígido e a dinâmica interna da narrativa nos diz se podemos encontrar ou não um ponto teológico num detalhe. Por exemplo, a semente de mostarda e a grande hortaliça são o núcleo da parábola em Marcos 4.30-32, sendo discutível se os pássaros nos ramos podem ser alegorizados: a função deles na parábola é enfatizar o grande tamanho da planta.[3] Dan Via declara: "Ainda que o significado das parábolas de Jesus não possa ser restringido a um ponto central de comparação, isso não significa que elas sejam alegorias. (...) Devemos procurar uma abordagem não alegórica para as parábolas, diferente da abordagem de um único ponto" (1967:17). No entanto, tenho encontrado muitas indicações de que as parábolas são de fato alegorias, apesar de firmemente controladas pela intenção do autor. Na realidade, Blomberg (1990) argumenta que existem tantos pontos quanto o número de personagens presentes nas parábolas, e que eles de fato são alegorias. Embora isso seja um pouco exagerado, está mais próximo da verdade do que a abordagem de "um único ponto".

### 4. *Repetição*

A repetição é algumas vezes usada para enfatizar o clímax ou o ponto principal da parábola, como na dupla confissão do filho pródigo ("Pai, pequei contra o céu e contra ti; não sou mais digno de ser chamado teu filho" [Lc 15.21]) ou no semelhante teor da recompensa para o servo fiel ("Muito bem, servo bom e fiel; foste fiel sobre pouco;

---

[2] Dan Via, citando Ernst Fuchs como exemplo, demonstra o quão facilmente podemos alegorizar, mesmo ao negar a alegoria, (1967:19-21).

[3] Marshall 1978, Fitzmyer 1983 (sobre Lucas) e France 2002 (sobre Marcos) acreditam que os pássaros se referem aos gentios que vem para a igreja, com base nos paralelos judaicos, em que pássaros se referem aos prosélitos pagãos. Blomberg aponta para a possibilidade de que Ezequiel 17.23 (em que os pássaros [os povos da terra] repousam nos galhos do cedro do Líbano) esteja por trás da imagem (1990:285). Porém, ele cuidadosamente afirma que não há prova, a partir do contexto, de que Jesus tivesse essa referência em mente. No entanto, na seção seguinte (Mc 5.1-20), Jesus vai deliberadamente para uma região gentílica e cura um geraseno endemoniado. Portanto, seja em Marcos ou Lucas há no contexto um aspecto da missão gentílica.

sobre muito te colocarei" [Mt 25.21,23]). Algumas parábolas são proferidas em duas situações, como a parábola da ovelha perdida, dirigida aos discípulos em Mateus 18.12-14 e aos fariseus em Lucas 15.1-7. A crítica da audiência percebe ênfases ligeiramente diferentes em tais circunstâncias. Em Mateus 18.14, Jesus ensina que "não é da vontade de vosso Pai, que está no céu, que um só destes pequeninos pereça [se perca]" (enfatizando a missão), e, em Lucas 15.7, o destaque é para a maior alegria divina "por um pecador que se arrepende" (enfatizando a conversão). Isso é usado muitas vezes como um exemplo importante da natureza aberta das parábolas, uma vez que os evangelistas as usam em diferentes situações e lhes dão uma ideia central ligeiramente diferente. Mas, tal concepção não leva em conta duas coisas: (1) Sendo Jesus um pregador itinerante, ele poderia, naturalmente, usar as parábolas em mais de um lugar; assim, poderia muito bem se tratar de suas próprias interpretações (esta é minha preferência). (2) Não possuímos licença para retirar as parábolas de seus cenários históricos e interpretar múltiplos significados nelas. Na verdade, o argumento é justamente o oposto, pois tanto Mateus 18 quanto Lucas 15 são interpretações *textuais* e não leituras livres. As parábolas *podem* ser interpretadas de muitas formas, mas, se são passagens bíblicas, é o contexto que deve decidir!

### 5. Conclusão final

Não raro, Jesus usa um *dictum* conciso para concluir uma parábola, como: "Assim é aquele que ajunta tesouros para si" (Lc 12.21). Outras vezes ele pode induzir a lição para seus ouvintes por meio de uma questão, como na dos dois devedores em Lucas 7.42 ("Qual deles o amará mais?") ou na do bom samaritano em Lucas 10.36 ("Qual desses três te parece ter sido o próximo?"). Em outras ocasiões, o próprio Jesus interpreta a parábola (Mt 13.18-23, 36-43; 15.15-20). Claro que esta é uma regra geral, não uma lei de ferro. A parábola dos trabalhadores na vinha (Mt 20.1-16) termina com uma declaração sobre a inversão de papéis ("os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão os últimos" [v. 16]), quase em oposição à própria ideia central da parábola (v. 1-15) sobre a generosidade divina que alcança a todos do mesmo modo. Todavia, os dois aspectos não estão em conflito. Apesar de a declaração final não ser o ponto principal da parábola, ela se adéqua à situação. Como afirma Robert Stein: "Se a *Sitz im Leben* da parábola é de fato a defesa feita por Jesus de sua relação com os publicanos e os pecadores, de sua oferta a eles do reino de Deus, então há um sentido no qual a parábola revela que 'os últimos serão os primeiros, e os primeiros serão os últimos'" (1981:128). Em outras palavras, a declaração final (v. 16) não interpreta a parábola, mas a aplica a uma situação mais ampla (Jesus se volta para os indivíduos que estão à margem da sociedade; observe-se que esse método é comparável a Mt 19.30, logo após o episódio com o jovem rico).

### 6. *Ligação com o ouvinte*

A relação com o ouvinte nos leva ao cerne da forma da parábola. Jesus, antes de tudo, pretendia provocar uma resposta do ouvinte, positiva ou negativa (cf. "O objetivo das parábolas", p. 375-377). John Dominic Crossan mostra que isso oferece uma diferença básica entre as parábolas judaicas e as de Jesus (1973:19-21). As histórias rabínicas são didáticas, desenvolvendo um texto específico e ilustrando uma proposição dogmática. As parábolas de Jesus vão direto ao ponto, e provocam uma resposta. Por exemplo, as parábolas-questão (cf. seção 5, acima) levavam o público a agir por meio do diálogo e a atingir o âmago do problema. Conforme declara Blomberg, a centralidade da audiência para a interpretação das parábolas fica cada vez mais evidente (1982:11-14). As parábolas eram endereçadas à situação histórica vigente, conforme os diálogos de Jesus com três grupos concretos: as multidões, os escribas e fariseus, e os seus discípulos. Em cada situação Jesus desafiava o seu público, enfatizando repetidas vezes a urgência de arrependimento (Lc 12.16-21; 13.1-9) e exigindo uma ação "decisiva (Lc 16.1-8), radical (Mt 13.44-46), vigilante (Mt 24.42—25.13), porque o reino está próximo" (Peisker 1978:749). Eu acrescentaria um esclarecimento: o relativo contato entre as multidões e os discípulos. Para os líderes religiosos, as parábolas pretendiam apenas confirmar a rejeição deles (cf. "O objetivo das parábolas").

Eta Linnemann faz um excelente resumo sobre como as parábolas se articulam (1966:25-33). A parábola é estruturada de modo a "interligar" o ouvinte à mensagem do narrador. Isso ocorre pelo "oferecimento" de um ponto ao ouvinte, ao aproximá-lo de sua própria experiência de mundo. A parábola então emprega um duplo sentido a fim de transferir a experiência do ouvinte para a realidade mais abrangente das verdades do reino. Ela "afirma tanto uma coisa como a outra", fazendo uma comparação entre o ponto principal da imagem da parábola e a realidade que o narrador (Jesus) deseja transmitir. Dessa maneira, ao Jesus apresentar por meio da narrativa uma nova possibilidade aos que o ouvem, e os conduzir a um ponto de decisão, ela se torna um "acontecimento de linguagem" em sentido preciso .[4]

### 7. *Reversão de expectativa*

O principal modo pelo qual Jesus, em suas parábolas, impelia à decisão era pela quebra com a linearidade convencional. Repetidas vezes, os ouvintes eram surpreendidos por uma virada totalmente inesperada nos acontecimentos, que os obrigava a

---

[4] Jan Lambrecht distingue um processo de três fases: (1) o futuro se torna visível e surge uma nova e autêntica existência: (2) o ouvinte precisa inverter a sua direção e romper com o passado; (3) uma decisão de longo alcance deve ser tomada no presente, envolvendo um compromisso total com a nova realidade (1981:16-17). Esse é o poder da parábola.

considerar as implicações mais profundas da parábola. O encaminhamento normal das coisas era quebrado pela reversão das normas da parábola, e o ouvinte era obrigado a considerar a realidade do reino subjacente à imagem, pois as verdades do reino também se contrapõem aos caminhos do mundo. Ao mesmo tempo, as parábolas exibem o que Martin Petzoldt chama de "estrutura antitética", quando o sentido de Jesus se chocava com a interpretação de seus ouvintes e os retirava forçosamente de seu estreito sistema religioso (1984:24-30). O chamado de Deus nunca é confortável, e as parábolas são caracterizadas por um aspecto desconcertante quando expectativas humanas se chocam com a presença do reino de Deus em Jesus. Arland Hultgren (2000) fala do "elemento surpresa", em que uma virada atípica demonstra que Deus não age de acordo com as expectativas ou tradições humanas.

Infelizmente, tal reversão das expectativas é muitas vezes perdida para os leitores contemporâneos, porque já não conhecemos o pano de fundo. Talvez nenhum aspecto interpretativo ilustre mais do que a parábola a importância da informação do pano de fundo histórico. Consideremos a parábola do fariseu e o cobrador de impostos (Lc 18.9-14), em que a oração egoísta do fariseu é rejeitada, e o pedido de misericórdia do cobrador de impostos é acolhido. A maioria dos cristãos modernos a aceita sem questionar, depois de já ter claro em sua mente que todos os fariseus eram verdadeiramente hipócritas. No entanto, tal concepção perde de vista completamente o ponto específico da parábola. Anthony Thiselton cita Walter Wink a esse respeito: "O estudioso, havendo terminado a sua obra, pousa a caneta sem saber o quanto *falsificou o texto* de acordo com suas tendências inconscientes, e o fez de tal modo que mutilou a intenção original do texto até transformá-la, de fato, em seu oposto" (1980:14, citando Wink 1973:42). Embora seja difícil que o verdadeiro estudioso cometa esse tipo de erro, é uma coisa comum ignorar a situação original. A oração do fariseu era perfeitamente aceitável aos judeus dos dias de Jesus. O ouvinte teria ficado muito satisfeito com a oração, e chocado ao ver justificado o abominável cobrador de impostos (cf. J. Jeremias 1972:140-141). O propósito original de Jesus era desestabilizar a sua audiência, inverter o seu sistema de valores e forçá-lo a repensar suas prioridades religiosas. Os leitores modernos se confortam na certeza de que pelo menos não são culpados de "farisaísmo", embora participem dos mesmos erros.

A reviravolta no enredo é bastante comum nas parábolas. O odiado samaritano, e não o sacerdote ou levita, é quem vai curar os ferimentos da vítima do assalto (Lc 10.30-37; normalmente os samaritanos eram os assaltantes, não os salvadores!); o filho depravado é o que recebe o banquete (Lc 15.11-32); os pobres e os aleijados sentam-se no grande banquete (Lc 14.15-24); o administrador que altera as contas dos devedores do mestre é louvado (Lc 16.1-13). Este último é um dos me-

lhores exemplos. Com frequência considerada a mais difícil das parábolas de Jesus, o "administrador astuto" é louvado por seu senhor em razão de sua sagacidade, logo após este haver sido defraudado de uma pequena fortuna (v. 8a)! A chave é que esse senhor não é Deus, mas apenas uma parte da história (a cor local), que se constitui em uma parábola sobre o mundo secular. Jesus compara os astutos do mundo, que sabem usar seus recursos para atingir o sucesso, com a ausência de astúcia por parte dos "filhos da luz" (v. 8b). O mundo *tira* a fim de ser recebido "em suas casas", enquanto o povo de Deus deve *dar* os seus recursos aos necessitados para ser recebido numa casa eterna (v. 9). Desse modo, a astúcia dos filhos do reino é contrária à astúcia do mundo. Ao inverter os padrões normais, Jesus força o ouvinte a ver com outros olhos as verdadeiras realidades do reino de Deus. Algo que é também parte do propósito paradoxal das parábolas discutidas. Somente aquele que possui a chave adequada pode destrancar o mistério do significado da parábola, e a chave é a presença do reino. Sem a chave, os oponentes de Jesus persistem na rejeição a seu ensino. Somente os que estão abertos ou já aceitaram o "mistério" do reino em Jesus podem compreender por que Deus volta sua atenção para os "pecadores" e marginalizados, e rejeita aqueles que a sociedade considera "justos".

### *8. Escatologia centrada no reino*

O tema singular que repercute ao longo das parábolas é a presença do reino. Essa foi a principal contribuição de C. H. Dodd, visto que seu equívoco sobre o fato de as parábolas ensinarem uma escatologia realizada (presente) tenha sido corrigido por Jeremias. No entanto, elas abordam mais do que o reino: as parábolas são no fundo cristológicas, convergindo para Jesus como o arauto e como o conteúdo do reino, o qual definiremos como "reino de Deus". De forma viável, Hultgren (2000:1) especula que as parábolas do reino de Jesus podem ter, em parte, levado à sua crucificação, uma vez que elas falavam de um modo muito explícito de um "reino divinamente estabelecido" e, dessa forma, designava-o como um pretendente messiânico.

O reino de Deus é entendido primeiro como uma realidade presente. Na parábola dos remendos novos / vinho e panos velhos / recipiente de couro (Mc 2.21-22) o reino é visto como forçando uma ruptura com o passado. A nova era está aqui, como Jesus diz no seu discurso sobre o exorcismo: "O reino de Deus chegou a vós" (Lc 11.20). Na verdade, o reino está agora em processo de desenvolvimento, como visto nas "parábolas de crescimento", como a semente de mostarda (Mc 4.30-32) ou o fermento (Mt 13.33). Ainda que muitos acreditem que esses sejam acontecimentos futuros e descrevam uma última ruptura final por parte do reino, Marshall está correto em interpretá-los à luz da escatologia inaugurada: o crescimento ocorre no presente,

embora a extensão plena da grandeza do reino só vá se manifestar nos últimos dias (1963:27-29). Levando-se em conta a presença do reino, muitas das parábolas de crescimento exigem uma resposta radical (o semeador, as ervas daninhas, a rede de pesca). Várias outras parábolas, especialmente em Lucas, descrevem o curso do reino nesta era como tipificado por um discipulado e pela preocupação social (o homem rico e Lázaro, o cálculo dos custos). Finalmente, uma futura crise de julgamento consumará a presença do reino. Diversas parábolas advertem os ouvintes a estarem prontos (as parábolas do Sermão das Oliveiras, o grande banquete) e a trabalharem tendo em mente a realidade futura (os talentos), pois ela julgará as suas obras (o trigo e as ervas daninhas, as ovelhas e os cabritos).

### *9. Ética do reino*

A presença do reino em Jesus exige uma posição ética mais elevada por parte de seus seguidores. Uma exigência que é desenvolvida de forma especial no Sermão da Montanha e em suas parábolas. O discípulo é o sal da terra e a luz do mundo (Mt 5.13-16) e deve viver cada momento como um cidadão do céu. Portanto, o seguidor do reino deve ser caracterizado por uma devoção sincera aos tesouros divinos, e não aos terrenos (Mt 6.19-24), e pela recusa em julgar os outros (Mt 7.1-5). O cristão entra pela porta estreita (Mt 7.13) e, desse modo, constrói uma casa sólida que não pode ser destruída pelas intempéries da vida (Mt 7.24-27). As ênfases são transmitidas por todo o ensino expresso nas parábolas de Jesus. Na realidade, é nesse ponto que Jesus mais se aproxima dos sábios ou mestres da sabedoria; seja qual for a base, a presença do reino altera os fundamentos da conduta ética. As parábolas apresentam uma busca radical por uma nova concepção de vida, o que envolve o perdão absoluto (o servo inclemente, os dois devedores), a reconciliação (o filho pródigo), a compaixão (o bom samaritano), o compartilhamento (o amigo à meia-noite), o uso sábio do dinheiro (o administrador infiel) e dos recursos (os talentos).

Acima de tudo, o discípulo é visto como um indivíduo que conduz, ao mesmo tempo, sua vida pelo mundo e diante de Deus. Quem é a "luz do mundo" deve viver a ética do reino diante dos não cristãos, mas, sobretudo, deve reportar-se a Deus. Na parábola das ovelhas e cabritos (Mt 25.31-46), o julgamento depende principalmente das ações: os atos de amor realizados ao "mais simples dos irmãos" são considerados ações feitas a Deus (v. 45).[5] O discipulado radical é o tema de muitas das parábolas (o construtor e o rei que vai à guerra [Lc 14.28-33], o tesouro escondido e a pérola

---

[5] A questão sobre se a parábola se refere ao tratamento das nações aos discípulos, ou ao tratamento dos discípulos aos outros, não é endêmica, a meu ver. A própria parábola favoreceria a primeira interpretação, enquanto o contexto de Mateus 24—25, a segunda. A maioria dos estudiosos opta pela primeira (cf. France 2000:189-193; Blomberg 2004:205-215).

de grande valor [Mt 13.44-46]). O reino exige uma fidelidade não parcial, mas total, inabalável, manifestada diante dos outros e diante de Deus.

### *10. Deus e a salvação nas parábolas*

Deus aparece de vários modos nas parábolas: como rei, pai, proprietário de terras, empregador e juiz. Do começo ao fim, o retrato é de alguém que de forma graciosa e misericordiosa oferece perdão, mas ao mesmo tempo exige decisão. Na parábola do filho pródigo (Lc 15.11-31), o pai perdoa tudo ao lhe dar as boas-vindas em seu retorno e restabelece completamente aquele que havia usado mal os seus privilégios. Na parábola dos trabalhadores da vinha (Mt 20.1-6), o empregador graciosamente recompensa todos da mesma forma, até mesmo os que não haviam trabalhado tanto. Nas outras parábolas de Lucas 15 (a ovelha perdida, o filho perdido), vê-se a dimensão do anseio de Deus pelo perdido. As parábolas ilustram a verdade de 2Pedro 3.9: "[O Senhor] é paciente convosco e não quer que ninguém pereça, mas que todos venham a se arrepender".

A salvação está presente e, de modo insistente, exige uma resposta. O reino de Deus é caracterizado pela graça, mas tal graça desafia o ouvinte a reconhecer a necessidade do arrependimento. Na parábola dos dois filhos (Mt 21.28-31), Jesus desafia os escribas a reconhecer o erro de seus próprios caminhos. O filho que no princípio se recusa a trabalhar no vinhedo e, depois, se arrepende e trabalha, obviamente representa os "publicanos e pecadores" (Lc 15.1) que herdam o reino, enquanto o filho que concorda em trabalhar e, entretanto, não o faz representa os escribas e fariseus (15.2). Nas palavras de Archibald Hunter: "A história se inverte de repente e deixa [os escribas] arrasados" (1960:54-55). Na parábola do grande banquete (Lc 14.16-24), o Deus da graça faz um duplo convite à salvação e, então, envia seus mensageiros às ruas e becos, depois que os convidados originais se recusam a comparecer ao banquete.[6]

Claramente, a salvação é um convite decisivo, que exige uma resposta. O Deus da misericórdia também é o Deus do julgamento que levará a história a um fim. Sua oferta de salvação não pode ser ignorada, apenas aceita ou recusada.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

Há quatro métodos principais para o estudo das parábolas, utilizados ao longo da história (Hunter 1960:92-109). Os dois primeiros foram amplamente rejeitados e

[6] O convite em dobro era uma prática oriental comum, consistindo no envio de um convite e, depois, de servos para buscar os convidados. De forma interessante, Mateus na sua versão (22:1-10) não enfatiza o convite em dobro, mas inclui uma recusa em dobro. Lucas acrescenta um outro convite em dobro, para surpresa dos convidados. Claramente Mateus enfatiza a culpa judaica, e Lucas, a benevolência divina. Nas palavras de Pheme Perkins, Mateus destaca a recusa, a ira e o julgamento, Lucas, a oferta de salvação (1981:95-96).

desconsiderados em nossa época. O primeiro método, a alegoria, configurou-se como o método usado pelos pais da igreja. Seu uso restringe-se somente à indicação do próprio texto, e não existe uma alegoria subjetiva nos Evangelhos. Precisamos interpretar os elementos alegóricos encontrados à luz do contexto judaico (como a vinha = Israel, a colheita = o Dia do Senhor). O segundo método, que é baseado na moralização, é o método de Jülicher e do liberalismo do século XIX. Trata-se de um método perigoso, pois substitui a visão dinâmica do reino evidenciada na pregação de Jesus pelo puro humanismo. É claro que muitas parábolas têm uma mensagem ética distinta, mas isso faz parte de um quadro maior da presença do reino na vida da comunidade. O terceiro método, a abordagem *Sitz im Leben* de J. Jeremias, também tem seus perigos. Essa "abordagem severamente histórica", como muitos a chamam, pode denegrir as dimensões narrativas da parábola e levar a uma dicotomia radical entre a "situação" na vida de Jesus e o uso da parábola pelos evangelistas individuais. Um quarto método diz respeito a uma abordagem estética ou literária que vê a parábola como possuindo múltiplos significados em diferentes contextos. Contudo, esse método foi dominado por visões de autonomia textual, e as parábolas, não raro, foram afastadas do seu contexto histórico. Portanto, nenhum desses modelos é adequado, e o intérprete deve permitir que o próprio texto controle o processo. A melhor abordagem será uma combinação do terceiro e quarto métodos, mesclando interesses históricos e literários.

De qualquer forma, precisamos, antes de prosseguir no desenvolvimento de um método, considerar outra afirmação muito repetida. Alguns dizem que interpretar uma parábola é destruí-la como parábola. Eles argumentam que a dimensão estética é perdida, pois, quando a parábola assume um caráter histórico, o poder evocativo da parábola desaparece. Assim, ela deveria ser apresentada em vez de explicada. Sallie TeSelle declara isso com tamanha certeza quando diz: "As metáforas não podem ser 'interpretadas' — uma metáfora não *tem* uma mensagem, ela *é* uma mensagem" (1975:71-72). Nesse sentido, o leitor não interpreta a parábola, mas, em vez disso, é interpretado pela parábola. Essa é uma reflexão óbvia da Nova Hermenêutica e está sujeita a todas as críticas contrárias a essa escola. Via admite o problema, mas ainda assim defende a necessidade de interpretação, dizendo que "os objetos estéticos podem ser interpretados-traduzidos até certo ponto, e a necessidade de esclarecimento justifica o esforço" (cf. Via 1967:32-33). Eu iria mais além. *Sem* uma interpretação perde-se o poder da parábola, porque toda parábola deve ser compreendida antes de ser aplicada. Seu "poder evocativo" é melhor discernido quando se entende o que Jesus pretendeu; isto é, de acordo com o pano de fundo do século I e com o contexto do próprio Evangelho. De qualquer modo, não devemos reduzir a parábola a uma

simples análise palavra por palavra. É preciso preservá-la para que sua capacidade de surpreender e comover o ouvinte não se perca.

Portanto, a forma da parábola deve permanecer intata. Os princípios a seguir desenvolvem um método básico para se cumprir tal objetivo. Concordo com a declaração de David Wenham de que ele "toma as parábolas de Jesus na forma como elas se encontram nos evangelhos, e procura lhes dar sentido no contexto do ministério e ensino de Jesus, utilizando ainda o contexto mais amplo do pensamento do NT para iluminar o significado delas" (1989:19). Stephen Wright observa três propósitos da tarefa interpretativa: significado divino (o caráter de Deus na parábola), intenção humana (o propósito original em seu contexto no século I) e ressonância para os ouvintes (relações contemporâneas que emanam da parábola) (2005:561).

1. Observe o cenário no qual a parábola se situa. Blomberg aponta para um dado de que "as parábolas são autênticas nas formas e contextos nos quais elas aparecem" e que não há necessidade de "confrontar o significado original de Jesus com o uso que os evangelistas fazem das parábolas em algum cenário novo" (2004:23). Essas condições incluem tanto o contexto imediato (a dimensão literária) quanto o público para o qual a parábola é destinada (a dimensão histórica).[7] O grupo específico ao qual Cristo se dirigiu altera, de modo significativo, a ideia central da parábola. O problema que Cristo enfrentava quando proferiu a parábola, e a discussão que se seguiu, também são fatores contextuais importantes. Por exemplo, a parábola dos dois devedores (Lc 7.41-42) é dirigida a Simão, o fariseu, que contestou Jesus por ter permitido que uma prostituta lavasse e perfumasse seus pés. O cancelamento da dívida de dois indivíduos, um que devia quinhentos denários e o outro cinquenta, poderia ser aplicada em diversos sentidos, como a misericórdia de Deus ou os graus de pecado. No contexto imediato, Jesus assume um sentido (o do amor gracioso expresso por aquele que perdoa dívidas ou pecados) e, num contexto mais amplo, ele assume outro (o poder de Jesus para perdoar os pecados). Como muitos já observaram, essa parábola é uma versão mais simples da parábola do servo inclemente (Mt 18.23-35).

Muitos estudiosos destacam aqui a distinção entre a situação do ministério de Jesus e a dos Evangelhos. Isso não significa que os dois estejam em conflito ou que um seja "histórico" enquanto o outro, produto da igreja posterior (para uma boa

---

[7] Embora muitos acreditem que o público e as situações históricas das parábolas nos Evangelhos são obras dos evangelistas, eu não acredito que isso seja regra (cf. Blomberg 1990). Snodgrass (2004:189-190) diz: "O que é óbvio nas obras analisadas é que quanto mais se afastam as parábolas de seu contexto nos Evangelhos, na vida de Jesus e na teologia de Israel, mais aparecem a subjetividade e a falta de controle na interpretação. A teologia dos evangelistas é subtraída, mas se introduz a ideologia ou a sociologia do intérprete. Os estudiosos interpretaram seus próprios interesses nas parábolas, e de forma tão frequente quanto o fez a igreja patrística".

análise, ver Stein 1981:75-79). Os evangelistas realçaram certos aspectos da situação original para o seu próprio público. A situação do tempo de Jesus envolve uma informação histórica; a situação do tempo dos evangelistas envolve uma contextualização, à medida que observamos os temas que os vários Evangelhos escolheram explorar nas parábolas individuais. Os dois aspectos são complementares, não contraditórios (cf. cap. 7). Wenham indica três níveis contextuais — o contexto histórico da Palestina do século I, o contexto da vida e do ministério de Jesus, e o contexto dentro de cada Evangelho (1989:16). Todos devem ser considerados.

Ao comparar os Evangelhos, podemos descobrir uma série de ênfases esclarecedoras. Por exemplo, a parábola das minas (Lc 19.12-17) e a dos talentos (Mt 25.14-30) são claramente a mesma parábola básica contada em duas situações diferentes, com ênfases diferentes.[8] Em Mateus ela faz parte das parábolas de julgamento do Sermão das Oliveiras que falam sobre a vigilância, advertindo os discípulos de que o desperdício de recursos e a falta de prontidão para a *parousia* poderiam resultar na exclusão do reino. Em Lucas, a situação é a da expectativa da multidão sobre o iminente irrompimento do reino (Lc 19.11), e por isso a parábola se concentra na demora do rei. Em ambas as parábolas, a mordomia é a ideia central, mas a aplicação desse tema às necessidades dos leitores de Mateus e Lucas difere. Mesmo assim, nos dois casos, a ideia central também se mantém fiel à situação original do ministério de Jesus. Não há razão para se duvidar que o próprio Jesus tenha contado a parábola nessas duas situações.

2. Estude a estrutura da parábola. A forma estrutural da metáfora e da similitude se assemelha à da literatura sapiencial, conforme já estudamos, por isso me concentrarei aqui nas parábolas narrativas. O que foi declarado no capítulo sete (sobre a narrativa) se aplica ainda mais à parábola, que é por natureza ficcional. Considerando-se que a parábola é de fato um fenômeno literário, o intérprete deve aplicar técnicas composicionais e retóricas para descobrir o desenvolvimento de seu enredo e de seus padrões literários. Precisamos analisar um quiasmo ou uma *inclusio*, as expressões repetidas e as principais divisões dentro da narrativa. Na versão de Lucas da parábola das minas, são justapostas duas linhas de enredo, uma se concentra na mordomia (Lc 19.12-13, 15b-26), enquanto a outra, na rebelião contra o rei (Lc 10.14-15a, 27). As duas se interpretam mutuamente, ilustrando a "firmeza" do rei (v. 22) e a justiça severa pela qual ele governa.

---

[8] Sobre a historicidade das duas situações, cf. Carson 1984:123-126; Marshall 1978:243-245. Acredito que Jesus usou a mesma forma de parábola (com rendimentos de 10-5-1, sendo que o último escondera o seu dinheiro) nas duas situações, e cada evangelista escolheu a versão que melhor se ajustava às suas necessidades.

Os princípios a seguir ajudarão o leitor a delinear o arranjo estrutural: (1) observar as quebras no estilo da narrativa, como a mudança do discurso indireto em terceira pessoa para o discurso direto na parábola do filho pródigo; (2) estudar as mudanças de foco e ações dos personagens, como a mudança do proprietário ausente para os servos e, depois, para os arrendatários na parábola dos agricultores maus; (3) determinar os pontos de referência, aqueles itens com os quais o ouvinte deve identificar-se. A interação desses aspectos referenciais leva à ideia central básica. Por exemplo, na parábola dos dois devedores (Lc 7.41-43), devemos nos perguntar se, na atitude, somos como o fariseu (v. 39) ou como a mulher pecadora (v. 37-38; cf. v. 44-47). (4) Procurar padrões no esquema e perguntar como eles se relacionam entre si. Por exemplo, Kenneth Bailey observa um paralelismo progressivo e invertido (quiásmico) (p. 290-294) nas parábolas de Lucas. O esquema quiásmico em grupos de três proposto por ele para a parábola do bom samaritano é esclarecedor (1976:72-73).[9] (5) Descobrir o clímax da narrativa (como a reação de boas-vindas do pai na parábola do filho pródigo), momento decisivo na história. (6) Perceber como a ação muda antes e depois do momento decisivo (como as ações do irmão mais velho em relação ao filho pródigo) (cf. Bailey 1976:72-75; Tolbert 1979:74-83; Perkins 1981:50-58; Fee e Stuart 2003:153-154 em todos os seis princípios).

3. Descubra o contexto dos detalhes materiais (sobre isso ver Young 1998). É preciso compreender o contexto histórico para que a parábola faça sentido. No entanto, isso não se deve tornar um mero recital de detalhes contextuais. Em vez disso, a parábola deve ser recontada à luz da informação histórica. Aqui, é essencial um bom curso de técnicas de pregação (cf. cap. 18) para que o poder da narrativa em toda a sua dramaticidade e reviravoltas passem para o público. Por exemplo, é preciso decidir se a parábola do administrador infiel (Lc 16.1-13) enfatiza a desonestidade (conforme Bailey, Stein) ou se origina do pano de fundo das leis de usura e comissão (conforme Derrett, Fitzmyer, Marshall). Tomada a decisão (eu costumava tomar partido da segunda visão, mas mudei de ideia!), a história deve ser recontada usando o pano de fundo para torná-la mais contundente e compreensível. Muitas vezes será útil relacionar a história com os paralelos contemporâneos, assim o poder evocativo será percebido. Stein repete a versão de Cotton Patch do bom samaritano como um caso exemplar:

[9] Porém, as tentativas de Ken Bailey em revelar uma complicada estrutura quiásmica em quase todas as parábolas de Lucas excedem os limites da probabilidade.

Um homem ia de Atlanta para Albany e alguns gângsteres o assaltaram. Quando já haviam roubado sua carteira e o terno novinho, eles o espancaram e fugiram em seu carro, deixando-o inconsciente na beira da estrada.

Ora, aconteceu justamente que um pastor branco estava passando por aquela mesma estrada. Quando ele viu o indivíduo, acelerou e fugiu.

Pouco tempo depois um cantor branco de música *gospel* passou pela estrada. Quando viu o que tinha acontecido, ele também fugiu.

Então um homem negro passando por ali viu o indivíduo, e o seu estado o comoveu a ponto de derramar lágrimas. Ele parou e cuidou de seus ferimentos o melhor que pôde, tirou um pouco de água de um recipiente para limpar o sangue, e então o deitou no assento traseiro do carro. O negro dirigiu até Albany, levou-o ao hospital e disse à enfermeira: "Cuidem muito bem deste homem branco que encontrei na estrada. Aqui estão os únicos dois dólares que tenho, mas anotem tudo o que ele ficar devendo, e se ele não puder pagar, resolverei isso com vocês quando receber meu pagamento".[10]

4. Determine os pontos principais da parábola. Frequentemente a pista vem do próprio contexto. Às vezes, é possível encontrá-la antes da parábola, na introdução (Lc 18.9; 19.11), outras vezes num epílogo (Mt 15.13; Lc 16.9). Em algumas ocasiões, consegue-se identificar a pista através de uma questão que introduz a parábola, seguida de uma aplicação (Mt 18.21-35; 20.1-15; Lc 12.16-20). O contexto maior pode, em grande medida, ajudar na interpretação (como Mc 4 e par; Lc 15—16). Blomberg (1990:166-167) acredita que a maioria das parábolas seja triádica e contenha tantos pontos quanto o número de personagens. Uma ideia que funciona na maioria dos casos, mas não em todos (por exemplo, na parábola do semeador, em que Blomberg vê os três pontos como o semeador, a semente e a terra, em vez de os quatro solos que dominam a apresentação de Jesus).

Mary Ann Tolbert sugere grupos de parábolas que exibem características ou padrões semelhantes.[11] Podemos proceder assim se nos basearmos em semelhanças temáticas (como as parábolas do servo) ou em semelhanças estruturais. Ela usa as parábolas do administrador infiel (Lc 16.1-8a) e dos agricultores maus (Mc 12.1-9 e par.) como exemplo. Ambas têm estruturas semelhantes: uma situação (12.1 = 16.1a-b), a narração de um delito de empregados (12.2-5 = 16.1c), a decisão do

[10] Stein 1981:80. Porém, Sidney Greidanus acrescenta em uma importante nota crítica admonitória que a ação de recontar a narrativa em uma perspectiva moderna pode diminuir o sentido do texto e chamar a atenção apenas para a recriação criativa (e altamente diversionista) (1988:226). É normalmente mais fácil (e hermeneuticamente melhor) recontar a história original, usando a informação contextual para esclarecer aspectos mal compreendidos.

[11] Tolbert 1979:83-89. Blomberg agrupa as parábolas em "parábolas simples de três pontos", "parábolas complexas de três pontos", "parábolas de dois pontos e um ponto" (1990).

patrão (12.6 = 16.2), uma avaliação da situação pelos empregados (12.7 = 16.3-4), a ação dos empregados (12.8 = 16.5-7) e a resposta do patrão (12.9 = 16.8a). As reviravoltas do enredo, bastante diferentes dentro das estruturas semelhantes, são altamente ilustrativas. Por exemplo, a parábola dos agricultores maus termina com a destruição dos empregados, enquanto a parábola do administrador infiel fecha com o elogio ao empregado. Além disso, a seção mais longa da primeira é a das más ações dos agricultores (12.2-5), enquanto a principal seção da segunda é a avaliação do administrador e a ação resultante (16.3-7). Dessa maneira, podemos observar os principais pontos enfatizados em cada uma. Mas cabe aqui uma advertência: o contexto dentro do qual cada parábola se encontra, e não o grupo de parábolas semelhantes, deve ser o árbitro final do significado.

Quando uma parábola contiver vários pontos de ênfase, a decisão é mais complexa. A parábola do semeador (Mc 4.3-9, 13-20 e par.) é uma das mais debatidas. A interpretação tradicional se concentra no semeador ou na semente, e enfatiza a proclamação da Palavra e a advertência: "Quem tem ouvidos para ouvir, ouça". Outra interpretação (Dodd, Jeremias) se concentra na colheita farta e enfatiza o triunfo escatológico da Palavra, apesar do poder de Satanás. A chave é o contexto no qual a parábola do semeador se encontra, isto é, a rejeição dos judeus. Assim, as parábolas de Marcos 4 são chamadas de "parábolas de controvérsia", e o lugar da parábola do semeador dentro desse contexto é visto tanto no propósito das parábolas (v. 10-12) quanto na interpretação de Jesus (v. 13-20). Portanto, embora haja um elemento escatológico (como o final da época da colheita), a ideia principal é os quatro tipos de solo.[12] A colheita tem relação apenas com o tipo de solo final e não o eleva a um *status* importante. Os ouvintes são levados a se identificar com um ou outro tipo de solo, e, desse modo, o significado fundamental é a resposta à proclamação do reino (a semente). Eu intitularia a história de "a parábola dos solos". Cada tipo de solo se refere a uma resposta diferente e tem o mesmo peso na ideia central da parábola. Em outras palavras, há quatro pontos principais, e a cena da colheita conclui o tipo ou a resposta final, e adverte o ouvinte sobre a importância de responder de forma correta ao Evangelho.

5. Relacione o(s) ponto(s) ao ensino do reino por Jesus e à mensagem básica de cada Evangelho. Os dois critérios já foram estudados, portanto é necessário apenas relacioná-los ao processo de interpretação. Após considerar o desenvolvimento e a

---

[12] Contrariando Robert Guelich, que representa um número cada vez maior que afirma que a estrutura interna da parábola é centrada na semente, não nos solos, e que somente a segunda interpretação (v. 14-20) se centraliza no solo (1989:196-197). Eu argumentaria que o debate é disjuntivo e que temos ambas as situações, quer dizer, a semente e o solo são centrais, embora na própria parábola e na sua interpretação, os solos estejam no centro do palco.

mensagem da parábola em si, é importante situar sua mensagem primeiramente dentro do contexto maior do ensino de Jesus e, depois, dentro das ênfases do Evangelho no qual ela se encontra. Isso ajudará o intérprete a evitar exageros ou más interpretações dos pontos. Por exemplo, as parábolas sobre construir a torre e ir para guerra (Lc 14.28-33) aparecem num contexto de discipulado e, com base tanto no ensino de Jesus quanto nas ênfases de Lucas, elas se concentram nas exigências radicais do reino pelo compromisso total. O discipulado indiferente resultará em derrota espiritual. Devemos "calcular os custos" antes de entrar num contrato espiritual com Deus, pois ele nos pedirá prestação de contas.

6. Não fundamente doutrinas com base em parábolas sem conferir detalhes comprobatórios em outro lugar. Algo que está estreitamente relacionado com o item 5 acima. Contudo, em função do mau uso difundido das parábolas justamente nesta área, trago a questão aqui como um ponto separado. Por exemplo, a parábola do homem rico e Lázaro (Lc 16.19-31) é tomada muitas vezes como prova de um inferno compartimentado. Porém, semelhante tipo de doutrina não se encontra no ensino de Jesus em Lucas, e, na verdade, em nenhuma outra parte das Escrituras. Logo, a ambientação no inferno é algo específico da parábola, e não dogma, e isso não deve ser forçado no texto em demasia.[13] De modo semelhante, os calvinistas e os arminianos devem usar a parábola da videira e dos ramos (Jo 15.1-8) apenas com muito cuidado, pois o seu significado depende da teologia bíblica a respeito da soberania e responsabilidade, encontrada no Evangelho de João, como um todo.

Petzoldt propôs um tratamento mais completo da relação entre as parábolas e a dogmática. A sua tese básica é que a pregação de Jesus em forma de parábola proporciona um suplemento indispensável a Paulo e proporciona o núcleo da teologia dogmática (1984:161-166). Enquanto Paulo interpreta Jesus, a dogmática interpreta Deus com relação à interpretação que Deus tem da humanidade. A oposição entre os dois, a presença de Deus e o dilema humano, é resolvida pelo esquema triplo da parábola: "recepção-interrogação-renovação". Petzoldt afirma que essa é a principal contribuição das parábolas para a teologia dogmática. Embora ele se ampare firmemente na tradição da crítica histórica, sua tese básica está correta. Devemos reconhecer que os grandes temas das parábolas carregam um peso teológico, mas é preciso agir com muito cuidado ao delinear o núcleo teológico de cada parábola.

[13] Alguns tentaram resolver isso argumentando que se trata de uma narrativa histórica, uma vez que é a única "parábola" nomeando personagem. Entretanto, ela começa precisamente como a parábola anterior a Lc 16.1-8: "Havia um homem rico que...", e é Lázaro o nomeado, em vez do homem rico, pois um nome dá um significado à pessoa (em contraste com o homem rico, que não tem nome e, portanto, nenhuma significação!), e Lázaro quer dizer "Deus ajuda", um tema importante da parábola (cf. Bock 1996:1365-1366).

7. Aplique a(s) ideia(s) central(ais) a situações semelhantes na vida moderna. Via afirma que a dimensão estética das parábolas significa que elas "não são tão condicionadas pelo tempo quanto outros textos bíblicos, e a necessidade de tradução não é, portanto, tão obrigatória" (cf. Via 1967:32-33). Ele acredita que a distância histórica entre o primeiro século e os nossos dias não é tão grande no caso das parábolas. Num certo sentido, ele está correto, embora isso não exclua a necessidade de fornecer o pano de fundo histórico. O poder evocativo da parábola é tão grande hoje quanto era no século I. Na verdade, os grandes pregadores do século passado, como Charles Spurgeon ou Chuck Swindoll, ficaram conhecidos pelo uso estilístico de parábolas. As parábolas alcançam até os níveis mais profundos da *psiquê* humana e cativam o coração e a vontade. Além disso, os temas falam tão claramente hoje quanto no tempo de Jesus. Perdão e compaixão, ciúme e egocentrismo são, sem dúvida, tão significativos em nossos dias quanto eram nos tempos antigos. A mensagem da misericórdia divina e a das exigências radicais pela presença do reino deveriam retumbar como um chamado de trombeta na igreja de hoje. Blomberg considera bastante útil fazer paralelos com os tempos atuais ao se pregar uma parábola, uma vez que eles "funcionam como recriação da dinâmica, força ou efeito originais da história original de Jesus" (cf. ainda o item 3) (2004:25).

8. Pregue a parábola de forma holística. A tendência a fragmentar as parábolas e contextualizar cada elemento de acordo com sua aparição conduz à destruição do caráter histórico da parábola e da potencialidade de atrair o ouvinte ao mundo narrativo. Algumas parábolas podem se prestar a um desenvolvimento ponto a ponto (como a parábola do semeador), mas em geral é melhor dramatizar a parábola, recontando-a por meio de uma informação contextual (criar uma atmosfera do tipo "como se você estivesse lá") e dando chance ao poder que ela tem de encantar o ouvinte, para então extrair o seu significado.

## DIGRESSÃO: A HISTÓRIA DA INTERPRETAÇÃO

Venho tentando demonstrar ao longo deste livro que a história oferece o contexto, seja positivo ou negativo, pelo qual devemos abordar as Escrituras. À medida que nos aprofundamos nos exemplos de técnicas exegéticas e abordagens interpretativas, vamos aprendendo com os sucessos e fracassos do passado. No caso da interpretação da parábola, isso é realmente útil, ainda que não possamos fazer mais do que um resumo.

A abordagem básica durante o período patrístico e a Idade Média era alegórica (cf. Hunter 1960:22-31; Stein 1981:42-48; Fee e Stuart 2003:149-150; Kissinger 1999:235-239). Cada elemento de uma parábola era reinterpretado e espiritualizado para retratar as verdades cristãs. O único desenvolvimento era a extensão da alegoria,

à medida que os escritores posteriores iam analisando cada vez mais os detalhes. Na Idade Média, se utilizava sentido quádruplo do método alegórico. Para Agostinho, por exemplo, a parábola do bom samaritano se referia ao homem ferido como sendo Adão, que deixava a cidade celestial (Jerusalém) em direção à lua (Jericó representando nossa mortalidade). Ele é então emboscado pelo diabo e seus anjos (os ladrões), que o induzem ao pecado (feridas). O sacerdócio e o ministério do AT (o sacerdote e o levita) se recusam a lhe dar auxílio, mas Cristo (o samaritano) o cura (óleo = conforto ou compaixão, vinho = sangue) e o conduz através da encarnação (o burro) para a igreja (a hospedaria). O dono da hospedaria é o apóstolo Paulo, e os dois denários representam o mandamento do amor ou a promessa de vida presente e futura (cf. Snodgrass 2000:4). Vozes contrárias a tal alegorização se levantaram (Tertuliano, Crisóstomo, Calvino), mas, apesar de os reformadores rejeitarem claramente o método alegórico em nome de uma hermenêutica literal, esses comentaristas foram inconsistentes na interpretação das parábolas. Martinho Lutero seguiu, em grande medida, a abordagem patrística sobre o bom samaritano, sendo que Calvino a rejeitava e, em geral, se recusava a espiritualizar as parábolas. No entanto, Calvino foi uma voz solitária até a segunda metade do século XIX. As *Notes on the Parables of Our Lord* [Notas sobre as parábolas de nosso Senhor] (1841), de Richard Trench, ainda presentes nas estantes de muitos pastores, seguem claramente a trilha de Orígenes e Agostinho.

O período moderno da pesquisa sobre as parábolas começou com o *Die Gleichnisreden Jesu* [Os ditos parabólicos de Jesus] (1888), de Adolf Jülicher. Reagindo à dominação do método alegórico, ele defendeu firmemente que as parábolas contêm um único quadro e ensinam um único ponto. As parábolas são símiles estendidos, não alegorias, e não podem ser interpretadas como alegorias. O ponto de cada parábola/história é uma única máxima, não um complicado jogo de metáforas, por esse motivo, elas não precisam ser interpretadas. A influência dessa obra foi notável. As obras que se seguiram foram baseadas em sua tese. C. H. Dodd, em *The Parables of the Kingdom* [As parábolas do reino] (1966), foi além e argumentou que as parábolas devem ser circunscritas à vida e ao ensino de Jesus, principalmente à sua pregação do reino. *Die Gleichnisse Jesu* [As parábolas de Jesus] (1947), de Joachim Jeremias, baseou-se em Jülicher e Dodd, e procurou remover sistematicamente o que ele acreditava ser adições posteriores da igreja (elementos alegóricos), para retomar as verdadeiras parábolas do reino de Jesus e se concentrar no pano de fundo palestino em detrimento do contexto dentro dos Evangelhos.

Essas obras seminais ainda hoje são muito influentes, e muitos (Linnemann, Crossan, Lambrecht) ainda aceitam a premissa básica de Jülicher. No entanto, embora muitos ensinem uma forma modificada, há um crescente descontentamento com a

rigidez da teoria do "ponto único" e pode-se dizer que essa abordagem tem sido rejeitada (p. ex. Snodgrass 2004:178-180). É possível notar várias falhas em sua hipótese (cf. Via 1967:3, 13-17; Stein 1981:54-56; Bailey 1976:16): (1) A abordagem do "ponto único" pode negligenciar elementos importantes na parábola e, desse modo, alterar o seu verdadeiro significado. (2) A rígida distinção entre parábola e alegoria é arbitrária, trata-se apenas de uma diferença de grau, não de tipo. Logo, não podemos negar categoricamente a possibilidade de que Jesus tenha de fato usado parábolas alegóricas. (3) Muitas das parábolas de Jesus realmente são alegorias. (4) Jülicher usou categorias aristotélicas e transformou Jesus num mestre helenístico em vez de judaico: as parábolas judaicas misturavam alegoria e similitude, e, portanto, não podemos desconsiderar tal fato *a priori*. (5) Jülicher, um liberal do século XIX, tendia a moralizar as parábolas e perdia a questão escatológica central. Portanto, é preciso uma abordagem modificada.

Os críticos da redação estudaram cada uma das parábolas em termos de sua função dentro dos vários Evangelhos. O seu uso no interior de um único capítulo (Kingsbury, sobre Mateus 13) ou de um Evangelho (Bailey, sobre as parábolas de Lucas; ou Carlston, sobre as parábolas sinóticas) se tornou um foco de pesquisa, e as reformulações criativas das parábolas pelos evangelistas passaram a ser o principal interesse acadêmico. Essa foi uma importante mudança: da situação do ensino de Jesus (Jülicher, Jeremias) para a situação da igreja do evangelista (crítica da redação). Porém, nos últimos anos, aconteceu uma outra mudança: o foco passou a ser a perspectiva do leitor contemporâneo. Duas escolas de pensamento se concentram agora nas parábolas como os principais exemplos da mais nova teoria literária aplicada aos estudos bíblicos.

Os estruturalistas (1970-1980, principalmente Via, Funk, Crossan) procuram os "códigos" do texto, estabelecem conexões e então delineiam as "estruturas mais profundas" de significado sob a superfície da parábola. No entanto, tal escola apresenta muitos problemas (cf. Apêndice 1). Como diz Lambrecht: "Tem-se a impressão de que suas longas descrições tendem a, de fato, desviar a atenção do conteúdo do texto. Além disso, o método de análise estrutural tem sido aplicado às parábolas de maneiras muito divergentes, e os resultados são desapontadores" (1981:11).

Mais influente tem sido o que Stein chama de "crítica estética", a qual aplica paradigmas literários do mundo antigo, como a tragédia ou a comédia, procurando interpretar o poder comunicativo da parábola (Stein 2000:34-38). Seguindo os passos da Nova Hermenêutica, esses estudiosos veem as parábolas como "eventos de linguagem" que incitam o ouvinte a tomar uma decisão (ver, em especial, Ernst Fuchs e seu discípulo Eta Linnemann). Os estruturalistas e os críticos estéticos enfatizam,

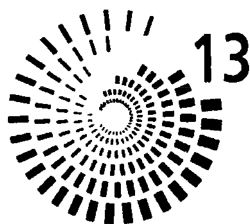
do mesmo modo, a natureza autônoma e polivalente das parábolas. Dessa forma, o sentido original da parábola não é um objetivo. Na realidade, a busca por esse sentido é vista como um prejuízo ao poder da parábola em nos atingir nos dias de hoje de um modo novo e significativo (cf. Via 1967:77-93; Wittig 1977:80-82; Crossan 1980; Tolbert 1979:15-50). De fato, as parábolas se tornaram o exemplo primordial das novas escolas literárias e da crítica da resposta do leitor [*reader-response*], pois tais textos pela própria natureza são destituídos de significado e necessitam do leitor para completar o seu significado. Por exemplo, Bernard Scott (1989) aborda as parábolas primeiramente como expressões "performativas" e procura descobrir a sua estrutura original, reduzindo-as, desse modo, à sua essência básica. Hedrick (1994, 2004) chamou as parábolas de "ficções poéticas" ou narrativas originadas na cultura palestina, dizeres banais ou enigmáticos que não comunicavam um conceito religioso claro! Conforme conclui Klyne Snodgrass, semelhante tipo de abordagem "é, no fim, niilista e não demonstra qualquer esperança, significado ou teologia" (2004:188). Essas teorias encontram a mesma objeção explicada no Capítulo 1: não existe razão para ignorar o contexto original ou o pano de fundo cultural, mas todos os motivos para torná-los centrais na exegese.

Vamos considerar aqui um exemplo importante de remoção de uma parábola de seu contexto e de sua interpretação de um modo polivalente. Trata-se do exemplo de N. T. Wright (1996:125-131), que usa a parábola do filho pródigo com o objetivo de apoiar uma tese preexistente. Wright argumenta que em seu contexto judaico ela é a narrativa de Israel, particularmente do exílio e restauração. Com base no Êxodo, Israel é visto indo para a escravidão numa terra pagã (com três fases, do Egito para a Babilônia, e depois para Roma), e a única solução era Israel se arrepender e retornar do exílio, em direção a Deus. Jesus diz então que a restauração pode acontecer apenas nele, e a multidão, virtualmente os samaritanos (o irmão mais velho), se coloca, com ciúmes, no caminho. Tal interpretação funcionaria bem dentro do *Sitz im Leben Jesu*, mas não pode ser considerado algo mais do que especulação. No contexto de Lucas 15, isso é bastante improvável. Ali três parábolas de salvação (a ovelha perdida, a moeda perdida, o filho perdido) demonstram o perdão de Deus pelos pecadores e, especialmente, se referem à situação de Lucas 15.1-2, a repugnância dos fariseus e escribas em aceitar os publicanos e pecadores. Assim, melhor seria ver a parábola como a descrição da salvação do perdido, em vez da volta do exílio. Não podemos afirmar que Jesus nunca contou a história desse modo, apenas que não existe evidência para isso.

Podemos observar muitos outros problemas (cf. Stein 1981:68-69; Boucher 1977:16-17). (1) Quando Jesus exigiu que os ouvintes "ouvissem" (Mc 4.9, 33-34), ele se referia à sua mensagem, não à compreensão subjetiva do ouvinte. O significado

pretendido de Jesus era o único sentido verdadeiro. (2) As parábolas não são importantes em si mesmas, mas porque são as parábolas de Jesus. Os intérpretes modernos parecem muitas vezes atribuir divindade à parábola, e não a Jesus! (3) Quando esses críticos perdem a perspectiva dos contextos históricos originais das parábolas, a interpretação invariavelmente se degenera em alegoria. (4) A poesia difere da retórica: enquanto a poesia é frequentemente autônoma, a retórica nunca pode ser. Caso a retórica permita o predomínio da dimensão estética, ela perde o seu poder de incitar o ouvinte a uma decisão. Uma vez que as parábolas logicamente pertencem ao campo da retórica, não ao da estética ou da poesia, elas não podem ser compreendidas fora de seus contextos literários e sociais. Desse modo, defendo uma interpretação contextual de cada parábola em sua situação evangélica imediata, em que se recorra a estudos contextuais para aprofundar a compreensão da parábola como uma narrativa histórica fundamentada no contexto histórico do primeiro século.

# EPÍSTOLA




Esta é a mais básica das categorias de gênero. Apesar disso, até onde eu sei, poucas obras sobre hermenêutica trazem uma seção para discussão de uma hermenêutica específica sobre as epístolas (Klein, Blomberg e Hubbard, 1993, é uma exceção). Não obstante, muitos assuntos pertencem particularmente à literatura epistolar, e muitos erros tanto de interpretação quanto de aplicação são cometidos devido à falta de compreensão das peculiaridades hermenêuticas das epístolas.[1] Os princípios discutidos na parte um, "Hermenêutica Geral", talvez se apliquem mais diretamente às epístolas do que a qualquer um dos outros gêneros. Parte disso se deve ao fato de que fomos educados nas epístolas, e nosso pensamento (incluindo os princípios hermenêuticos) foi moldado por elas. As epístolas não contêm fatores complicadores como enredo ou caracterização (narrativa), simbolismo esotérico (apocalíptico) ou sutilezas metafóricas (parábola). No entanto, elas apresentam vários aspectos com os quais não interagimos completamente e os quais devemos explorar. Para tanto, consideraremos em primeiro lugar a redação de cartas na antiguidade e, então, analisaremos algumas das questões cruciais.

## A REDAÇÃO DE CARTAS NO MUNDO ANTIGO

Num período mais remoto, as mensagens eram memorizadas e enviadas por mensageiros. Estratégia que tinha suas limitações naturais. Antes do terceiro milênio a.C., as mensagens passaram a ser enviadas em tábuas de madeira ou de barro, conchas, superfícies enceradas sobre madeira ou metal e, por fim, em folhas de papiros. No antigo Oriente Médio, muitas das convenções epistolares (como o discurso de abertura e a ação de graças) tiveram origem no período oral e, em muitos casos, o

---

[1] Um exemplo disso é toda a questão dos mandamentos normativos *vs.* culturais, um assunto discutido no capítulo 17; Fee e Stuart dedicam um segundo capítulo sobre as epístolas para esse tópico.

mensageiro, além das tábuas, entregava a carta oralmente.[2] Como se poderia esperar, o mais antigo tipo de correspondência é a carta oficial informando sobre assuntos militares ou civis ao rei, ou a outro oficial (cf. 1Rs 5.8-9; 2Cr 2.3-10, 11-15) (White, 1988:85-86). O Grupo de Epistolografia Antiga da Sociedade de Literatura Bíblica identificou dez tipos de epístolas antigas: cartas aos deuses, éditos e proclamações, cartas históricas, correspondência militar, correspondência administrativa, cartas eruditas (informes proféticos, observações astrológicas, etc.), cartas de orações, cartas aos mortos, cartas comerciais e correspondência feminina. Podemos dividi-las em duas categorias principais: carta não literária, centrada na correspondência pessoal; e a epístola ou tratado literário, que era escrita para um público geral e destinada à publicação. O primeiro serviço postal organizado foi um sistema expresso de pôneis desenvolvido pelo rei persa Ciro, do século VI a.C. — mais tarde adotado também por Alexandre, o Grande. Esse sistema era usado apenas para assuntos oficiais. Durante todo o mundo antigo, as cartas pessoais tinham que ser enviadas por mensageiros ou viajantes (White, 1988:87-88).

Toda a correspondência antiga consistia de três seções: a abertura, o corpo da carta e o encerramento. Enquanto a abertura e o encerramento seguiam rigorosamente padrões convencionais, o corpo da carta era bastante variado, dependente do assunto, e, desse modo, sua classificação não pode ser feita com tanta facilidade. Muitas vezes, o discurso indicava o *status* social, pois as antigas leis de etiqueta eram baseadas na estratificação social (relacionada àqueles de *status* superior, igual ou inferior). O conteúdo e o estilo da carta podiam variar dependendo do *status* social do remetente e do destinatário (cf. Aune 1987:158-159). Brent Knutson (1982:18) afirma que o nome do superior sempre vem em primeiro lugar nas cartas de Ras Shamra, enquanto nas cartas mesopotâmicas, o nome do destinatário vem em primeiro lugar, independentemente do *status* ("Para ____", "Assim diz ____").

Com frequência, as saudações também refletiam a condição social como, por exemplo, a "fórmula de subordinação" das cartas de El-Amarna (e.g., "eu sou o pó sob seus pés"). As cartas entre pessoas do mesmo *status* podiam incluir uma bênção mais geral ou desejo de bem-estar. No período neobabilônico, as saudações se tornaram mais estilizadas e já não refletiam a relação de *status* social. Contudo, a correspondência aramaica do primeiro milênio a.C. muitas vezes usava sobrenomes para indicar o grau de relação com: *senhor*, *pai* ou *mãe*, usados para superiores; *irmão* ou *irmã* para iguais; e *servo*, *filho* ou *filha* para inferiores. Na correspondência

---

[2] Cf. Doty 1966:411-451; White 1982:5-12; Knutson 1982:15-22; Fitzmyer 1982:25-40; Dion 1982:59-71 e 77-84; Pardee 1978:321-344.

aramaica, a saudação envolvia regularmente alguma forma de "paz" (*šālôm*) ou de "bênção" (*bērak*). Não raro, essa saudação era altamente religiosa, invocando Javé ou os deuses, embora outros empregassem declarações de votos mais gerais. Nas epístolas gregas, a saudação era, com frequência, curta: "____ para ____, saudações e boa saúde". Em muitos exemplos, segue-se ainda uma saudação secundária, ou para ser transmitida a outros parentes ou amigos, ou saudações enviadas de amigos que estavam com o remetente. A conclusão também incorpora uma fórmula com *šālôm*. Fitzmyer observa dois tipos: "Envio esta carta para a sua paz (de espírito)" e "Fique em paz" (1982:36).

As práticas referentes à ordem de nomes também diferiam de período para período. Como há pouco mencionado, na antiga Mesopotâmia primeiro vinha o nome do destinatário, enquanto nos períodos babilônio, persa e grego a ordem era invertida ("Tábua de ____, para ____"); exceto no período ptolemaico, quando a correspondência de um inferior frequentemente mencionava em primeiro lugar o destinatário. Dennis Pardee aplica essa fórmulas às cartas hebraicas, incluindo as do AT (1978:321-344; 1982:145-164). Como seria de se esperar, as epístolas do AT omitem a abertura, as fórmulas finais e resumem os conteúdos, visto que foram incluídas nas obras narrativas mais amplas das Escrituras (2Sm 11.15; 1Rs 21.9-10; 2Rs 5.6; 10.2-3, 6; 19.10-13 [= Is 37.10-13]; Jr 29.4-23, 26-28; Ne 6.6-7; 2Cr 2.11-15; 21.12-15).

De forma interessante, as epístolas canônicas aramaicas preservaram as fórmulas de abertura, com o superior mencionado primeiro, por exemplo: "Ao Rei Artaxerxes, (...) teus servos" (Ed 4.11); "O rei Nabucodonosor a todos os povos" (Dn 4.1). A epístola hebraica regular colocava o remetente em primeiro lugar, caso ambos fossem nomeados, mas muitas vezes apenas o destinatário era mencionado ("Para ____, saudações"). Até o período Bar Kokhba (132-135 d.C.), as cartas hebraicas preferiam *bērak*, "bênção", a *šālôm*. As distinções feitas entre superiores e inferiores não parecem ser predominantes, e não são encontradas nem saudações secundárias nem fórmulas finais na correspondência hebraica pré-cristã. Uma semelhança que pode ser observada tanto nas cartas aramaicas quanto nas bíblicas (em 2Rs 5.6; 10.2; cf. Ne 6.7; Jr 29.27; 2Cr 2.12) é o uso de *wᵉ'attāh* ("e agora") para indicar a transição da saudação para o corpo da carta. O paralelo mais próximo ao NT se encontra nas práticas epistolares helenísticas.[3] No período grego tardio, as cartas tornaram-se a forma aceita não somente para a correspondência privada, mas também para fins literários. Por exemplo, Cato publicou os ensaios para o seu filho em forma de car-

[3] Cf. Deissmann 1909:146-232; Roller 1933; Doty 1966:51-62; 1973; White 1982:89-104; Blaiklock 1979:545-552; Longenecker 1983:101-102.

tas, e muitas das 931 cartas de Cícero foram publicadas para obter apoio público. A evidência indica que nenhuma delas foi especificamente escrita para publicação, e algumas jamais tiveram por objetivo a publicação (de fato, elas feriam a reputação de Cícero com sua crítica a César). Apesar disso, o próprio Cícero publicou várias delas, e claramente seu objetivo era influenciar a opinião pública. Isócrates e Horácio desenvolveram uma epístola de exortação com a intenção de instruir os leitores em relação a vários temas filosóficos, históricos ou legais. As cartas de Sêneca para Lucílio demonstram um tipo de tratado epistolar que, de modo geral, oferecia conselhos morais. No tempo de Jesus e Paulo, esse tipo de epístola literária se havia tornado muito popular. Os estudantes aprendiam o estilo epistolar nas escolas de retórica, e diversos "manuais" foram produzidos para se ensinar a forma correta. Tal tradição foi importante para a tradição epistolar do NT.

William Doty lista quatro tipos básicos de cartas, além de correspondência pessoal (1966:102-123): a carta oficial (correspondência real, militar, legal); a carta pública; a carta "não real" (literatura pseudonímica, a narrativa epistolar, as cartas divinas); e a carta discursiva (parêneses religiosas, científicas e morais, todas com a intenção de instruir). Stanley Stowers desenvolve essa tipologia numa direção diferente, adotando uma abordagem funcional que se concentra nas convenções retóricas (1986:49-173): cartas de amizade (cf. 2Co 1.16; 5.3; Fp 1.7-8; 1Ts 3.6-10); cartas familiares; cartas de louvor e censura (1Co 11; Ap 2—3); epístolas exortatórias ou parenéticas (1Ts, epístolas pastorais, Hb, Tg, 1Pe); cartas de mediação ou recomendação em nome de uma pessoa (Fm, Fp 2.19-30); e cartas jurídicas ou forenses (acusatória, apologética, judicatória) (1Co 9.3-12; 2Co 1.8—2.13; 7.5-16; 10—12).

A forma utilizada em semelhantes cartas seguia certos padrões convencionais bastante parecidos com os encontrados no antigo Oriente Médio. A abertura começava com o remetente e destinatário ("____ para ____"), seguida por uma saudação estereotípica (*kharein*, "graça" ou "saudações") e, às vezes, um agradecimento mais prolongado ou uma oração por boa saúde. O corpo do texto é seguido, então, por uma conclusão que envolve saudações enviadas aos amigos mútuos e um último desejo de boa saúde, e assim sucessivamente. Cartas foram escritas principalmente para "marcar presença ou fazer contato. Conforme afirma Richard Longenecker: as cartas pessoais serviam para manter uma "relação amigável"; as cartas pastorais, para preservar um contato anterior e a autoridade presente; as cartas públicas, para transmitir autoridade; e os tratados ou cartas discursivas, para instruir os leitores (1983:102).

Detlev Dormeyer traça uma relação entre oralidade e escrita na Antiguidade e no NT (1998:47-61). As diferenças foram tratadas com exageros, pois muitos dos discursos eram escritos, memorizados e então proferidos. Os alunos nas escolas estudavam

principalmente Homero e depois aprendiam a retórica e os gêneros como a fábula, história, *khreiai* (declarações concisas, úteis) e provérbios. É um erro supor que os escritores do NT fossem pouco sofisticados e carentes de conhecimento em retórica. Embora escrito a maior parte no coiné do dia a dia, os textos exibem um elevado padrão literário. Certamente muitos dos discípulos não tinham instrução em termos de educação formal (quanto de ensino regular teria recebido o pescador Pedro?), apesar de Paulo e, provavelmente, Lucas terem recebido uma educação completa. No entanto, eles produziram uma literatura bastante sofisticada. Lucas reconheceu que os líderes cristãos eram "homens simples e sem erudição" (At 4.13) para os padrões helenísticos, mas a maioria dos julgamentos negativos, como, por exemplo, o de Celso, ocorreu via comparação com a prosa artística elevada, um estilo que os autores do NT deliberadamente evitaram. Eles buscavam a linguagem da pessoa comum, das ruas, para demonstrar não a sabedoria secular, mas a sabedoria do Espírito (cf. 1Co 2.4; 2Co 10.1, 9-11).

## EPÍSTOLAS DO NOVO TESTAMENTO

### *1. Forma*

Adolf Deissmann acreditava que as epístolas de Paulo fossem cartas pessoais, não epístolas literárias (1909:224-246). Seriam, portanto, ocasionais e circunstanciais, produto do momento, em vez de criações literárias cuidadosas. De acordo com Deissmann, as epístolas de Paulo se caracterizam por uma dialética entre a sua poderosa profundidade espiritual e os problemas das situações individuais para que ele escrevia. Ele pensava que as cartas de Paulo fossem cartas reais, não literárias, enquanto as cartas católicas seriam epístolas literárias (Dormeyer 1998:23). Todavia, como a maioria hoje concorda, esse posicionamento é demasiado simplista. Em primeiro lugar, poucos colocariam as cartas de Paulo (com exceção de Filemom) na categoria de não literária. Em segundo lugar, havia muitos outros padrões de práticas epistolares helenísticas e judaicas do que Deissmann suspeitava. Os três mais relevantes são a carta privada, a epístola pública e o tratado. Destes, a carta privada é a menos provável, pois Paulo e os outros autores sagrados escreveram conscientes de sua autoridade apostólica e falaram para toda a igreja, com a intenção de que suas epístolas fossem lidas publicamente nas assembleias (cf. 1Ts 5.27; Cl 4.16). De fato, a conclusão de cada carta para as sete igrejas em Apocalipse 2—3 diz: "Quem tem ouvidos, ouça o que o Espírito diz às igrejas". Sem dúvida, algumas epístolas individuais (Fm, 2 e 3Jo, em certa medida as Epístolas Pastorais) poderiam ser colocadas

na categoria de carta pessoal, mas as outras são claramente de natureza pública, e algumas poderiam ser colocadas na categoria de tratado.

Longenecker usa as categorias "carta pastoral" e "tratado" para fazer uma classificação das epístolas (1983:102-106). O tratado por vezes mantém a forma epistolar (Hebreus carece de abertura, Tiago, 2Pedro e Judas não têm as saudações finais, e falta a 1João a abertura e as fórmulas finais), mas nelas o conteúdo passa de situações locais para assuntos gerais da igreja como um todo. As cartas, que muitas vezes são consideradas discurso ou tratado, são Romanos, Efésios, Hebreus, Tiago, 1Pedro e 1João. Naturalmente, há muita discussão a esse respeito, especialmente se considerarmos que todas, exceto 1João, mantêm a forma epistolar, e 1João parece ter no horizonte uma situação particular (um protogrupo gnóstico de falsos mestres). Muitos consideram Romanos como uma carta dirigida a facções de judeus e gentios em Roma. Efésios, Hebreus, Tiago e 1Pedro são mais comumente colocadas na categoria de tratado. Efésios se concentra nos tópicos Cristo e a igreja; 1Pedro pode ser uma miscelânea dos sermões de Pedro (mas, pessoalmente, eu duvido); e Hebreus e Tiago focalizam problemas dentro da comunidade judaico-cristão.

As epístolas de Paulo não reproduzem simplesmente os padrões antigos, e este é um claro desvio da prática normal que servilmente imitava as convenções estabelecidas. As cartas de Paulo "são novas no que diz respeito à forma (fórmulas introdutórias e finais), conteúdo (variedade e intensidade de material em uma única carta), ou extensão (além da extensão habitual até mesmo dos escritores de maior tendência literária)" (Doty 1966:164-165). Isso é ainda mais impressionante quando percebemos que os escritores patrísticos retomaram padrões estereotipados. As epístolas do NT, portanto, misturam padrões convencionais com inovações cristãs. Por exemplo, a saudação combinava o *kharis* grego com o *šālôm* aramaico, mas acrescentava a ambos uma profundidade teológica que faltava até então. A saudação se tornava uma promessa escatológica realizada. Em outras palavras: "O que você queria ao dizer 'Graça' ou 'Paz' agora o recebe por Deus nosso Pai e o Senhor Jesus Cristo!". Além disso, a ação de graça e a oração encontrada na epistolografia antiga é extensa e escapa ao clichê. De fato, Paul Schubert (1939:71-82) e Peter O'Brien (1977:262-263) demonstram que as ações de graça e as orações de intervenção trazem em sua origem a proposta ou a mensagem básica de cada uma das epístolas.[4] O'Brien acrescenta: "Muitas têm uma função didática que pode expressar tanto finalidade como motivo em relação a um novo ensinamento ou a uma retomada de instrução previamente

[4] Martin (1977:233-234) acompanha Sanders (1962:348-352) ao afirmar que Paulo estava seguindo os padrões dos hinos de Qumran e orações litúrgicas judaicas. Assim suas orações não eram espontâneas, mas foram cuidadosamente feitas para a igreja.

recebida. O apóstolo apresenta as questões teológicas que ele considera importantes (cf. esp. Cl 1.9-14). Um propósito exortatório também está presente dentro de muitas dessas passagens (e.g., Fp 1.9-11)" (1993:552).

O corpo das Epístolas também é ainda mais extenso e mais complexo do que o das cartas gregas normais. A única coisa que elas têm em comum é a orientação prática dos conteúdos. Todas possuem como tema principal os problemas particulares de cada igreja. Mesmo aquelas frequentemente tidas como tratados fazem parte dessa categoria. Hebreus luta contra o perigo da apostasia por parte de uma ou mais igrejas domésticas judaicas em Roma, que se haviam tornado *nōthroi* ("lentas" ou "espiritualmente indiferentes" [Hb 5.11; 6.12]). Romanos apresenta ao mesmo tempo o evangelho de Paulo como uma carta introdutória para os cristãos romanos (Moo, 1996:17) e focaliza os problemas específicos em Roma. Um aspecto interessante disso é a parousia paulina, na qual Paulo não apenas fala de seus planos como recapitula o seu ministério anterior, usando a si próprio como um exemplo daquilo que ele está falando. De certo modo, ele falou como alguém que estava "presente" com eles na leitura da carta. Os encerramentos das cartas também envolvem mais do que os padrões convencionais. Mais uma vez, Paulo oferece a "graça" escatológica aos leitores, e não somente saúda os membros, como muitas vezes os exorta a saudarem uns aos outros com um beijo santo (1Co 16.20; 2Co 13.12; 1Ts 5.26; Rm 16.20). Em vez do típico desejo de saúde, havia uma bênção ou doxologia (White, 1988:98-99; O'Brien 1993:552).

As epístolas do NT se configuram entre a carta privada e o tratado, tendo elementos de ambos unidos às características retóricas tiradas de formas helenísticas e judaicas.[5] Elas falam de situações específicas (até mesmo as cartas mais gerais como 2Pedro, Tiago ou 1João) e, entretanto, sempre se destinam a serem lidas nas igrejas (como Filemom 2, mostrando que a epístola também era endereçada à "igreja que está em tua casa"). Além disso, quase todas as epístolas (com exceção das cartas puras como Filemom; 2 e 3João) misturam diversas formas e não podem ser facilmente classificadas. Por exemplo (como Roller corretamente observa, 1933:87-88), o livro do Apocalipse contém uma seção exortatória, de certa forma em estilo epistolar (Ap 2—3), e, único entre o apocalíptico antigo, é emoldurado por um preâmbulo e um pós-escrito epistolar (Ap 1.1-8; 22.10-21). Epístolas complexas como Romanos ou a correspondência coríntia contêm muitos dos tipos retóricos e devem ser exami-

[5] David Aune analisa que o termo *sermão* ou *homilia* é impreciso para descrever o gênero literário de epístolas como Hebreus, Tiago, 1Pedro, 1Clemente ou a Epístola de Barnabé (1987:197-204). Ele localiza as características helenísticas (forense, deliberativa e epidêitico [louvor e culpa], diatribe) e tipos judaicos (homilia da sinagoga) por trás das epístolas.

nadas seção por seção. Dormeyer afirma que Paulo escolheu deliberadamente um "estilo de fala público e literário" para as suas epístolas, pois seu objetivo era que elas fossem lidas nas assembleias (1Ts 5.27). Todavia, também utilizou meios retóricos (demonstrando sua erudição) e, pela forma que selecionava para escrever, desvelava uma qualidade literária sofisticada (1998:78-79).

O ponto principal do significado hermenêutico é que as epístolas contêm tanto elementos ocasionais quanto supraculturais. Para o nosso objetivo aqui, devemos estar cientes de que muitos elementos nas epístolas não servem diretamente de paradigmas para a vida cristã de hoje. A intensidade com que uma ordem é dirigida a uma situação particular de leitores é a mesma intensidade com que essa ordem superficial não se aplica hoje. Embora seja bastante fácil em alguns casos separar o cultural do supracultural (como o pedido para que Tito fosse encontrar Paulo em Nicópolis, em Tt 3.12), em outros é bastante difícil (por exemplo, as passagens sobre as mulheres na igreja ou sobre a excomunhão; ver a excelente discussão de Aune, 1987:226-249).

Gordon Fee e Douglas Stuart observam outras questões que se originam desse problema (2003:58). A importância de identificar o problema por trás de algumas declarações nas epístolas é crucial, mas a tarefa não é fácil. "Temos as respostas, mas nem sempre sabemos quais eram as questões ou problemas. [...] É bastante parecido com o ouvir o fim de uma conversa ao telefone e tentar imaginar quem está do outro lado e o que aquela parte não vista está dizendo". O leitor também precisa compreender que os escritores sagrados não produziam uma apresentação sistemática da sua teologia, mas antes usavam a teologia para falar de situações específicas. Logo, não devemos nos arriscar a ler as declarações individuais como dogmas acabados, mas, em vez disso, precisamos nos distanciar das declarações individuais para averiguar a teologia bíblica e, então, desenvolver uma teologia dogmática ou sistemática (ver cap. 15—16).

A abertura e as fórmulas finais nas epístolas seguem convenções antigas e precisam ser compreendidas de forma correta. Por exemplo, a ênfase em "apóstolo" na correspondência de Paulo (todas, exceto as epístolas de Tessalonicenses) mostra que se trata de cartas oficiais. Em Gálatas 1.1-2, a forma expandida se deve à natureza polêmica da epístola. Uma vez que os oponentes de Paulo desafiaram a sua autoridade, ele dedicou grande parte dos primeiros dois capítulos à defesa de seu *status*. As longas ações de graças e orações também são comuns, como também é comum o seu uso para apresentar os temas principais da epístola (Fp 1.9-11; Ef 1.15-19; 3.14-17). Quando a ação de graças ou oração não estão presentes (Gálatas, 2Coríntios, Hebreus, Tiago, 2Pedro, 1João, Judas), configura-se a evidência da natureza extremamente séria dos problemas apresentados. Por fim, as saudações finais, bênção e

despedida também eram fórmulas típicas nas cartas antigas (para boas discussões sobre isso, cf. Stowers 1986:20-23; Aune 1987:183-187).

## *2. Autoria*

Dois tópicos são importantes aqui: a presença de um escriba ou amanuense (secretário) na redação de várias epístolas, e a questão da pseudonímia. Paulo (Rm 16.22; cf. 2Ts 3.14) e Pedro (1Pe 5.12) mencionam a ajuda de um secretário. Porém, a extensão do envolvimento do amanuense na produção do texto é contestável. Uma forma rudimentar de taquigrafia era praticada no primeiro século; Plutarco atribuiu sua invenção a Cícero. Porém, o grau de liberdade exercido pelo escriba era muito variado, de simples ditado palavra por palavra até a total liberdade, com o mestre oferecendo apenas o assunto. Otto Roller acredita que o amanuense de Paulo tinha grande liberdade e que os estilos das epístolas são misturados, com grande parte deixada para que o escriba desenvolvesse a seu modo (1933:146-147). Por outro lado, Werner Kümmel argumenta que as quebras no fluxo de pensamento das epístolas e a uniformidade da linguagem paulina não teriam acontecido se os secretários tivessem muita liberdade, e que, portanto, Paulo ditava as suas cartas (1975:251). O fato de Paulo ter com muita frequência acrescentado comentários (talvez ao texto de um companheiro) dificilmente pode ser contestado (além das passagens já mencionadas, cf. 1Co 16.21; Gl 6.11; Cl 4.18; Fm 19). Desse modo, quase não podemos duvidar da existência da atividade do secretário.

O que está em debate é apenas o grau de liberdade na redação. Eu concordaria com Richard Longenecker de que "a própria prática de Paulo provavelmente variava de acordo com as circunstâncias encontradas e com os companheiros disponíveis" (1983:109). Há pouca evidência para sugerir que os escribas tivessem liberdade total para produzir a epístola, mas, provavelmente em 1Pedro e possivelmente nas Pastorais, o estilo pode muito bem ter vindo do amanuense. Isso de forma alguma diminui a autoridade dessas epístolas, pois o Espírito Santo poderia inspirar o amanuense e também o autor. O processo de produção dos livros canônicos foi completamente administrado pelo Espírito, e não há razão para se acreditar que os autores sagrados não eram os responsáveis pelo conteúdo. No mundo antigo, os mestres autenticavam cada palavra escrita sob sua orientação. Havia três níveis gerais de atividade do escriba no século I: as cartas podiam ser ditadas (nenhum envolvimento do escriba), o conteúdo podia ser dado, mas a verdadeira redação e estilo eram fornecidos pelo secretário (envolvimento moderado do escriba), ou o tópico poderia ser dado e o restante deixado para o secretário (envolvimento quase total do escriba). Não existem evidências para o terceiro nível, mas os dois primeiros podem ser encontrados (1Pe e as

Pastorais podem estar no nível dois; muitos acreditam que Lucas foi o amanuense das Pastorais, devido ao número de "lucanismos" presentes nelas).

A possibilidade de escritas pseudônimas (falsamente atribuídas) no NT é assunto mais para um texto de introdução do que de hermenêutica, mas se Efésios, as Pastorais, 2Tessalonicenses, Tiago e as Epístolas de Pedro fossem de fato produtos da igreja tardia, com implicações hermenêuticas, então o assunto deve ser pelo menos levantado. É comum afirmar que as obras pseudonímicas eram amplamente aceitas no mundo antigo e que, uma vez que o Espírito Santo era visto como o verdadeiro autor das Epístolas, a igreja primitiva não tinha qualquer problema com a pseudonímia (por exemplo, Aland 1961:39-49; Mead 1986).

No entanto, conforme observa Donald Guthrie, embora tenha havido muitas obras pseudonímicas no século I, há bem pouca evidência de que elas tenham sido aceitas como autorizadas (1990:1011-1028; cf. também Wilder 2001:296-335). As obras pseudonímicas judaicas não foram incluídas no cânon hebraico, e duvida-se que alguém acreditasse que elas, realmente, tenham sido escritas por aqueles sob cujo nome foram publicadas. A questão da pseudonímia deve ser decidida em uma base individual, e de minha parte continuo pouco convencido em relação à origem tardia de obras como Daniel, as Pastorais, Tiago ou 1Pedro. O anonimato é um problema menor, pois era comum no mundo antigo; no caso de Hebreus, a carta portava a sua própria autoridade (como Orígenes reconheceu). A situação histórica não é de fato mais difícil de averiguar, pois se podem identificar os destinatários e o propósito no conteúdo da carta.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

Poderíamos simplesmente recapitular o processo hermenêutico tratado nos capítulos de um a cinco, isto é, contextos históricos, estruturais, gramaticais, semânticos e sintáticos. Entretanto, há assuntos especiais que dizem respeito particularmente às epístolas, e vou explorá-los enfatizando que o leitor deve situá-los dentro dos passos mais amplos, previamente explicados neste livro.

*1. Estude o desenvolvimento lógico do argumento.* Embora isso não seja muito difícil em algumas epístolas (como Coríntios e Hebreus), em outras (como Tiago e 1João) é extremamente complicado. Martin Dibelius chamou Tiago de um grupo de sermões que foram separados artificialmente e, depois, reunidos (1976:34-38). I. Howard Marshall desistiu de encontrar o sentido de 1João (1978:22-26). Ele organiza esta carta em seções separadas. Em nenhum dos dois casos, o veredito é totalmente justificado, mas os comentaristas vêm lutando há muito tempo com os padrões lógicos dos dois.

A meu ver, Tiago passa de uma discussão introdutória de julgamento e fé (Tg 1.1-18) para a primeira questão, o cristianismo prático (Tg 1.19—2.26). A última seção passa do tema (1.19-26) para dois aspectos específicos: parcialidade (Tg 2.1-13) e boas obras (Tg 2.14-26). A segunda seção trata então do ensino e da língua (Tg 3.1—4.12), movendo-se em estilo rondó de uma declaração introdutória sobre os mestres (Tg 3.1) para uma descrição geral dos perigos da língua (Tg 3.2-12), voltando então às qualificações do mestre (Tg 3.13-18) e, em seguida, aos problemas originados de um mal uso da língua em discórdias (Tg 4.1-10) e difamações (Tg 4.11-12). Segue-se uma série de problemas na igreja: independência (Tg 4.13-17), o abuso da riqueza para oprimir os pobres (Tg 5.1-11), juramentos (Tg 5.12), oração e cura (Tg 5.13-18). Tiago conclui com uma declaração que resume os problemas éticos da epístola e conclama a igreja a trazer os pecadores errantes de volta a Cristo (Tg 5.19-20). Há uma clara homogeneidade na epístola, conforme Peter Davids reconhece (1982:22-27; cf. também Moo, 2000).

O primeiro livro de João é mais difícil, mas é escrito em estilo rondó em torno dos três "testes" centrais do verdadeiro cristianismo, o teste moral (obediência), o teste social (amor) e o teste doutrinal (crença), conforme observa John Stott (1964:55-56). O importante em cada caso é relacionar as partes ao todo e perceber como cada parte se relaciona com o argumento desenvolvido pelo autor.

*2. Estude a situação por trás das declarações.* Tal procedimento é mais importante do que parece à primeira vista, pois pode determinar não somente o contexto para o argumento de um livro, mas também até que ponto a passagem se aplica a situações além das circunstâncias históricas dos leitores originais. Na literatura narrativa, a situação faz parte do contexto, mas nas epístolas nem sempre é tão fácil detectá-la. Há muita controvérsia por trás da identificação dos oponentes de Paulo em Corinto, Colossos ou Filipos, ou dos oponentes de João em 1João. No entanto, a interpretação de passagens fundamentais depende dessa decisão. Por isso, é importante consultar comentários e outras ferramentas atualizadas. Por exemplo, alguns argumentam que Paulo não combatia um movimento herético específico em Colossos, mas antes um sincretismo geral de ideias judaicas e pagãs num ambiente cristão (cf. Hooker 1973). A maioria dos estudiosos não segue essa linha de raciocínio, mas, se assim fosse, a lista de características rituais e éticas do culto em Colossenses 2.16-23 teria que ser repensada em termos de seu verdadeiro significado. Paulo ofereceria uma lista simbólica, em vez de uma descrição de práticas e crenças reais.

Fee e Stuart discutem dois aspectos relacionados, os problemas da aplicação estendida e dos detalhes que não podem ser comparados (2003:76-80). O importante para eles é que se faça uma exegese cuidadosa sobre as condições de vida específicas

dos tempos bíblicos, a fim de que se obtenha a certeza de que as nossas condições são de fato comparáveis com as dos leitores originais. A aplicação estendida ocorre quando se emprega um texto bíblico a uma situação atual que, na verdade, é incomparável com o significado original do texto. Essa é uma tarefa extremamente difícil porque o intérprete deve tomar uma decisão subjetiva sobre até que ponto uma aplicação pode ser muito estendida. No entanto, o princípio é importante. Por exemplo, os textos de 1Coríntios 3.16-17 e 6.19-20 falam dos cristãos como "santuários" de Deus e dizem, negativamente, que Deus vai "destruir" qualquer um que "destruir o santuário de Deus" (3.17); além disso, acrescenta-se que os cristãos devem "glorificar a Deus" em seu corpo (6.20). Isso foi universalmente estendido em relação a alimentos nocivos, embora o significado original não tivesse qualquer intenção nesse sentido. Um outro exemplo é 2Coríntios 6.14: "Não vos coloqueis em jugo desigual com os incrédulos". Esse texto normalmente é aplicado ao casamento entre cristão e não cristão, embora o contexto mais geral se refira à participação em práticas pagãs. Analisando os dois exemplos, é muito provável que o primeiro exemplo seja equivocado porque uma dieta pobre (*junk food*), cigarros e assim por diante referem-se a uma situação completamente diferente; mas o segundo é uma extensão adequada do mesmo princípio, embora os casamentos desiguais devessem ser pregados como uma implicação do texto, e não como seu sentido.

O problema de detalhes que não são comparáveis tem a ver com situações nas epístolas que já não acontecem ou que são improváveis de acontecer em nossos dias. Um exemplo importante aqui seria as passagens de 1Coríntios 8—10 e Romanos 14—15. Uma vez que no mundo ocidental já não temos templos idólatras ou carne sacrificada a ídolos e depois ingerida em festas no templo, ou vendida no mercado, devemos primeiro buscar o princípio subjacente, e então aplicá-lo a situações análogas. O princípio básico é não fazer nada que possa ser um "tropeço" para um irmão mais fraco. Contudo, não se trata de uma referência à pessoa que ofende os cristãos legalistas, mas trata-se sim de uma disposição de não fazer aquilo que possa levar um outro ao pecado.[6] Fee e Stuart (2003:77-78) observam três mandamentos: (1) eles são proibidos de comparecer a festas idólatras, uma vez que isso envolve participação de um ritual demoníaco; (2) Paulo defende o seu direito à ajuda financeira (1Co 9.14); (3) a carne sacrificada aos ídolos pode ser comida, embora isso deva ser evitado se servir para o tropeço de outro irmão. O primeiro e o terceiro podem ser aplicados hoje em algumas situações tribais do Terceiro Mundo, mas não possuem paralelo no Primeiro Mundo. No entanto, os casos em que eles têm sido aplicados

---

[6] A passagem sobre o decreto de Jerusalém em Atos 15.19-29, pedindo aos cristãos gentios que respeitassem as sensibilidades religiosas de seus irmãos judeus, se aplica ao caso. Mas, não 1Coríntios 8—10.

são inúmeros (vestimenta, comprimento de cabelo, joias, cosméticos, filmes, jogos de cartas, apostas, bebida e fumo, para nomear apenas alguns). Os cristãos devem tomar o cuidado de manter uma perspectiva equilibrada, observando a situação complexa causada por sensibilidades religiosas e os tropeços dos cristãos mais fracos. É errado alardear a liberdade da pessoa e com isso prestar um desserviço à causa de Cristo. Ao mesmo tempo, algumas das questões contemporâneas mencionadas são admissíveis em situações privadas, mas devem ser evitadas em situações públicas (uma extensão válida do princípio da carne-sacrificada-aos-ídolos).[7]

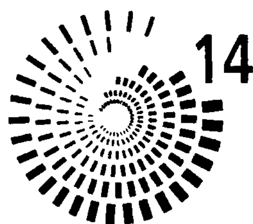
Romanos 14.1—15.13 é uma ilustração perfeita. Douglas Moo traz uma excelente discussão sobre a aplicabilidade dessa passagem às questões de hoje (1996:881-883). Ele faz duas observações: primeiro, os detalhes têm uma relevância limitada, pois a verdadeira questão não era apenas uma diferença de opinião teológica, mas a fé limitada por parte dos cristãos judeus a fim de se adequarem à situação da nova aliança. Então, das três questões — proibição de comidas, proibição de bebidas, e a observância dos dias especiais — apenas a questão da observância do sábado possui um verdadeiro paralelo nos dias de hoje. No entanto, os princípios se aplicam mais amplamente a questões atuais em matéria de adiáfora, isto é, questões que são biblicamente abertas e das quais podemos "concordar em discordar". Ele observa três pontos apresentados por Paulo: (1) Como realista, ele sabia que os cristãos na verdade viviam em níveis diferentes, e para os cristãos judeus fracos tais questões lhes eram de fato "pecado" (Rm 14.14, 20); da mesma maneira, os cristãos de nossos dias não devem transgredir a sua consciência. (2) Outros cristãos são mais fortes e não compartilham tais dúvidas: eles devem compreender os cristãos mais fracos, respeitar as suas crenças e ter certeza de estarem elevando em vez de destruindo a "fé" de outros. Eles podem praticar a sua liberdade sempre que os cristãos "mais fracos" não estiverem sendo "prejudicados" (cf. 1Co 10.25-29), devendo reduzir suas práticas sempre que elas causarem problemas. (3) "O 'principal' é a unidade da igreja". O fraco não deve condenar o forte, e o forte não deve desprezar o fraco (Rm 14.10). Ao contrário, a unidade da igreja deve ser preservada em todas as áreas em que haja uma questão em aberto (isto é, áreas em que não se confronte uma doutrina cardeal). Há dois modos para se contextualizar um material bíblico: o nível específico (leis de dieta, bebidas, dias santos) ou o nível geral, em que os princípios são aplicados a questões equivalentes à situação bíblica (cf. também Osborne 2006).

*3. Verifique os diferentes subgêneros empregados nas epístolas.* Quase todos os tipos de literatura discutidos nesses capítulos sobre gênero encontram-se nas epístolas,

[7] Eu não pretendo especificar quais são e quais não são permitidos. Cada cristão deve, através da oração, decidir isso sozinho.

como hinos e credos, apocalípticos e provérbios. O leitor deve observá-los cuidadosamente e aplicar os princípios específicos do gênero correspondente ao interpretar a epístola. Por exemplo, as precauções para interpretar um apocalíptico serão inestimáveis em um estudo sobre o anticristo (2Ts 2) ou a destruição do mundo (2Pe 3). As regras para interpretar a poesia nos ajudarão a compreender 1Timóteo 3.16 ou 1Pedro 3.18, 22. No caso dos hinos, isso levará a dois níveis de interpretação, o significado do hino em sua forma original (como a teologia da encarnação de Fp 2.6-8) e em sua posição dentro da própria epístola (Fp 2.6-11 como um paradigma da humildade).

# O ANTIGO TESTAMENTO NO NOVO TESTAMENTO




De todas as fontes disponíveis para o estudo do NT, sem dúvida, a mais difundida é o próprio AT. Cada livro neotestamentário, exceto Filemom e 1 e 2João, contém citações ou alusões ao AT.[1] No NT, há cerca de trezentas citações e literalmente milhares de alusões do AT.[2] A prevalência de tais citações e alusões mostra que o cristianismo primitivo estava arraigado no judaísmo, e que o AT correspondia às Escrituras canônicas dos primeiros cristãos. Da mesma maneira que baseamos nossas mensagens nos dois Testamentos, eles fundamentavam as deles no Antigo Testamento. As fórmulas que introduzem muitas das citações mostram o elevado grau de inspiração atribuído ao AT. Além daquelas como "a Escritura / a Lei / Moisés / Isaías diz", também encontramos "Deus / o Senhor / o Espírito diz". Claramente os cristãos primitivos acreditavam que o AT constituía as próprias palavras de Deus. As postulações mais conhecidas estão em 2Timóteo 3.16 ("Toda a Escritura é divinamente inspirada") e 2Pedro 1.21 ("[os profetas] falaram da parte de Deus, conduzidos pelo Espírito Santo").

## O CÂNON E A SEPTUAGINTA

O cânon do AT estava de fato completo no tempo de Jesus. Josefo (c. *Apion* 12, 38-42), Filo (*De Vita Contemplativa* 1-2, 25, 28-29), Ben Sira (prólogo a Eclesiástico) e Qumran (4QMMT, B, II, 9-10) confirmam a lista tradicional e dividem o AT em três grupos (lei, escritos e profetas) ou quatro (lei, hinos, escritos e profetas)

[1] Há dificuldades para se determinar os critérios de diferenciação entre citações e alusões. Richard B. Hays (1989) propõe três categorias: citações, alusões e ecos. Mas Stanley E. Porter (1997:80-83) mostra como é difícil definir esses termos de forma correta e desenvolver critérios para identificá-los. Consideraremos a *citação* como próxima da tradução literal de uma passagem: uma *alusão*, como o uso de várias palavras ou expressões; e um *eco*, o uso de um tema ou de alguns termos de uma passagem. Um autor pode usar um eco de forma consciente ou não.

[2] Kaiser 1985:2-3. No Apocalipse não há nenhuma citação formal, mas algo em torno de 400 a 600 alusões.

(Ellis, 1991:7-9). Ester não aparece no Qumran (todos os outros estão presentes), e Eclesiastes e Cântico dos cânticos também podem ter sido contestados. Além disso, as evidências que conhecemos indicam que o cânon pode ter sido encerrado antes de 100 a.C. (Dunbar 1986:314-315).

A Septuaginta é a tradução grega do AT. Provavelmente foi elaborada entre 250-150 a.C., em Alexandria, e teve ainda três recensões judaicas (Áquila, Símaco, Teodosiano) e três cristãs (hesiquiana, hexaplárica, luciânica). Como ocorre com o NT, os originais estão perdidos, e devem ser reconstruídos via crítica textual. Ademais, essa era a Bíblia básica do século I, aceita até mesmo na Palestina. Um grande número das citações do AT no NT tem origem na Septuaginta.[3] Por exemplo, das oitenta citações encontradas em Mateus, trinta são da LXX. Todavia, a maioria ocorre em discurso direto de Jesus e de João Batista, dando a entender que Jesus usou a Septuaginta. O mesmo fato ocorre nas declarações feitas em Atos.[4] Até mesmo as epístolas de caráter mais judaico — Hebreus e Tiago — usam exclusivamente a LXX. D. Moody Smith afirma: "Devido à preponderância de citações extraídas da Septuaginta, contrastando com citações que refletem distintamente o hebraico da Septuaginta, tem-se assumido amplamente que ela era a Bíblia da igreja primitiva. De forma alguma, essa pressuposição é considerada errônea".[5]

Alguns têm postulado dois cânones, um cânon judaico composto de vinte e quatro livros (= os trinta e nove de hoje) e o alexandrino (= a Septuaginta) acrescentando os livros apócrifos.[6] Mas, essa concepção já não é mais aceita, pois os códices da LXX, como chegaram até nós, são produtos de escritores cristãos posteriores, não judeus; e Filo, o maior escritor do judaísmo alexandrino, não demonstra conhecimento algum de um cânon mais amplo (Bruce 1988:44-46). Albert Sundberg propôs essa nova forma defendendo que, no judaísmo pré-Jamnia (90 d.C.), havia uma maior abertura à inclusão de livros apócrifos no cânon. Sua afirmação baseava-se na presença de algumas obras apócrifas em Qumran, os códices da LXX, e na inclusão de Judite, Tobias, etc., por alguns pais da igreja (e.g., Orígenes, Atanásio, Cirilo de Jerusalém)

---

[3] Jobes e Silva 2000:46-56. Eles propõem cinco fases: uma tradução original; recensões iniciais (Teodosiano, proto-Luciano et al.); as revisões de Áquila, Símaco e Teodosiano; a recensão de Orígenes (a quinta coluna no Hexapla); e a recensão de Luciano.

[4] Ibid., p. 193-194. Pfeiffer (1962:511) estima que oitenta por cento das citações derivam da Septuaginta. Isso talvez seja exagerado, mas ainda assim demonstra a importância da Septuaginta para a igreja primitiva.

[5] D. M. Smith 1972:5. Ele prossegue dizendo que isso não significa que a igreja primitiva tenha adotado o cânon alexandrino.

[6] Isso ocorreu principalmente com estudiosos do século XVIII, como J. E. Grabe e J. S. Semler (cf. Dunbar 1986:428).

(Sundberg 1964). Entretanto, a autoridade de Jamnia sobre essas matérias tem sido drasticamente revista, e a incerteza dos pais primitivos sobre a extensão do cânon deve-se mais à ignorância que tinham das visões judaicas sobre a questão do que ao estado do cânon na época (Dunbar 1986:309-310).

Concluindo, a igreja primitiva usou a LXX de modo extensivo como uma fonte para citações, mas o cânon era exclusivamente os vinte e quatro (= trinta e nove) livros do AT. A única exceção é a citação de 1Enoque 1.9, em Judas 14-15. Embora o autor a aceite como "profecia", não há qualquer evidência de que Judas tenha acolhido 1Enoque como canônico (Bauckham 1983:96).

## PADRÕES EXEGÉTICOS JUDAICOS

É consensual dizer que Jesus era um rabino segundo a interpretação do AT (Bultmann 1934:57-58; Chilton 1984), e o restante dos escritores do NT normalmente agiam da mesma forma. O judaísmo no período do Segundo Templo era diversificado e exibia mais de uma tendência no que diz respeito à abordagem do AT. Nesse caso, tendo em vista que o NT também fazia parte do judaísmo do Segundo Templo, é crucial entender as técnicas que nortearam a interpretação do AT. Portanto, uma análise dos métodos usados será de grande ajuda, especialmente se considerarmos que a maior parte deles também pode ser vista no NT.

### *1. Targuns*

No tempo de Jesus, o aramaico era a língua comum da Palestina, e o hebraico era usado somente por uma minoria escolarizada. Por isso, tornou-se necessário apresentar paráfrases dos textos bíblicos em aramaico, de modo que as pessoas comuns pudessem compreender a leitura das Escrituras (*trgm* significa "traduzir/explicar"). A paráfrase era bem aceita, pois o propósito não se restringia apenas ao ato de ouvi-la, mas à compreensão de seu sentido. Em *m. Megilla* 4.4-10 foi especificado que pelo menos três versículos seriam lidos de cada vez, com uma interpretação targúmica considerada após cada versículo (mas, isso pode representar apenas o período posterior).

A qualidade ou fidelidade das paráfrases difere bastante. O *Targum de Ônquelos* (finalizado no século III d.C.) tende a ser fiel ao hebraico do Texto Massorético (MT), mas as paráfrases do *Targum Neophyti* (700 d.C) acrescentam parágrafos inteiros com traduções livres e gerais. O *Targum de Pseudo-Jônatas* (depois de 700 a.C.) é ainda mais livre em suas traduções e tem duas vezes a extensão do texto hebraico. *Neophyti I* e o *Targum de Pseudo-Jônatas* representam o judaísmo palestino, enquanto *Ônquelos* é babilônio. Duas outras fontes devem ser notadas: os fragmentos da Guenizá do Cairo, que remontam ao período entre os séculos VII e XI, e o *Targum Fragmentário*,

uma coleção de traduções da Idade Média. Ambos conservam o estilo palestino (cf. Longenecker 1975:21-22; e Chilton 2000:903-905). Entretanto, ainda que tenham sido terminados tardiamente, em geral se concorda que os *targumim* representam uma primeira interpretação dos textos bíblicos antes da época do NT. Naturalmente, o mesmo cuidado deve ser tomado quando se fala da literatura rabínica em geral (cf. o cap. 5, "Contextos históricos e culturais").

Philip Alexander apresenta três modos que determinam como a dimensão interpretativa é proposta: (1) por adição, processo em que uma palavra ou expressão explicativa aparece ligada a uma tradução literal (e.g., o *Targum de Pseudo-Jônatas* acrescenta os nomes das províncias aos nomes dos filhos de Jafé em Gn 10.2); (2) por substituição, processo em que uma expressão substitui o termo literal (e.g., a fronteira "sul de Cades-Barneia" em Nm 34.4 é substituído por "sul de *Reqem-Ge'ah*" (= Petra); (3) por reescrita, processo em que toda uma nova declaração é feita (e.g., "Faremos para ti brincos de ouro cravejados de prata" [Cântico dos Cânticos 1.11]) se torna, no targum, uma longa declaração direcionada a Moisés sobre "duas mesas de pedra (...) resplandecendo como o fino ouro" com "as Dez Palavras mais puras do que prata") (Alexander 1992:329).

Como tal, os *targumim* representam uma união do judaísmo rabínico com o povo comum, e assim o estilo é semelhante ao de Jesus e de Paulo. Há vários pontos em que as traduções targúmicas nos ajudam a compreender uma tradução do NT. Um exemplo bem conhecido é Marcos 4.12, texto em que Jesus cita o AT numa forma próxima ao *Targum de Isaías* 6.9-10, "para que, vendo, vejam e não percebam; (...) para que não se convertam e sejam perdoados". Tanto o *hina* (= propósito, "para que") quanto o uso de "perdoados" em vez de "curados" (MT e LXX) refletem o targum, mostrando que o propósito de Jesus era descrever os líderes cruéis da parábola do semeador e, por comparação, chamar os ouvintes ao entendimento. Outro exemplo pode ser o eco do *Targum de Pseudo-Jônatas*, em Levítico 22.28, em Lucas 6.36, "Sede misericordiosos, como o vosso Pai é misericordioso" (Chilton 2000:906; Evans 2004:131).

### 2. *Midrash*

Do hebraico *drš* (buscar/procurar), esse é o principal termo judaico usado em relação à interpretação ou explicação de um texto. Desse modo, refere-se ao processo pelo qual os antigos mestres/rabinos procuravam explicar o significado dos textos bíblicos ao povo judeu do século I. A crença era que havia significados além dos que estavam obviamente determinados. Eles representavam a verdadeira ideia central de um texto; esse era o objetivo dos *Midrash*. Os mestres judeus empregavam tanto os padrões do *peshat* (literal) quanto do *Midrash* (significado subjacente ao texto). Havia dois

aspectos, halaca (*halak*, "(como) andar"; logo, referia-se a questões legais) e o hagadá (*nagad*, "explicar"; logo, referia-se a abordagens expositivas ou homiléticas). O primeiro veio das academias e se concentrou nas regras para a vida, o segundo veio das sinagogas e se concentrou nos caminhos do povo de Deus. Havia ainda dois tipos de literatura, obras de exposição, na forma de comentários sobre um texto, e as outras obras homiléticas, que desenvolviam um tema ou assunto (Evans 2004:132; Porton 2000:889-890).

As sete *middoth* ou regras de interpretação foram atribuídas no Talmude a Hillel (Longenecker 1975:34-35):

1. *Qal wachomer.* O que é verdadeiro numa situação menos importante, também será verdadeiro numa situação mais importante.
2. *Gezerah shawah.* Construindo uma família a partir de um texto — uma analogia verbal entre versículos significa que, se uma expressão é encontrada em mais de uma passagem, as mesmas considerações se aplicam a todas.
3. *Binyan ab mikathub 'ehad.* Quando uma frase é encontrada em várias passagens, o significado de uma se aplica a todas.
4. *Binyan ab mishene kethubim.* Construindo uma família a partir de dois textos — quando um princípio for estabelecido relacionando dois textos, ele pode ser aplicado a outras passagens.
5. *Kelal upherat.* O geral e o particular — uma regra geral pode ser estendida em casos particulares, e, da mesma forma, uma regra particular pode ser estendida no geral.
6. *Kayoze bo bemaqom 'aher.* Conforme encontrado em outro caso — uma dificuldade num texto pode ser resolvida pela comparação com uma passagem clara, que apresenta em geral aspectos similares.
7. *Dabar halamed me'inyano.* O significado é estabelecido pelo contexto.

Douglas Moo afirma que as *middoth* 1, 5 e 7 têm a ver com processos lógicos, e 2, 3, 4 e 6 com associações verbais (1983:27). Essas regras levaram a uma exegese arbitrária, fantasiosa, que unia passagens com pouco ou nada em comum, muitas vezes cometendo abusos, especialmente em passagens homiléticas. As sete regras foram ampliadas depois nas treze regras do Rabino Akiba (110-130 d.C.) e nas trinta e duas do Rabino Eliezer ben Jose ha-Galili (130-60 d.C.), sendo acrescentados princípios como gematria (associação de palavras ou frases com o mesmo valor numérico total). O ponto de partida se circunscreve nas próprias Escrituras, e o objetivo é atualizar o texto a fim de se satisfazer as necessidades de hoje. Moo salienta o fato de

que essas "regras" eram mais abordagens populares do século I do que procedimentos técnicos, e propõe os dois métodos rabínicos mais característicos: "comparação e combinação de textos, e ênfase sobre palavras simples e isoladas" (Moo 1983:28-29).

### 3. *Interpretação do* pesher *em Qumran*

O radical *pšr* significa "livrar, interpretar", e é usado em Daniel para designar o ato de "interpretar" sonhos. Os sectários de Qumran e outros essênios acreditavam que eram a comunidade escatológica dos últimos dias, os eleitos de Deus que iriam preparar a era messiânica. Os anjos andavam no meio deles, e eles eram o cumprimento dos mistérios, isto é, tudo o que o AT preparara. Dessa forma, sua concepção sobre a interpretação tomava a forma de "isto é assim". Em outras palavras, é esse o sentido derradeiro do texto antigo. Não se trata apenas de o significado antigo do texto ser pertinente para eles, mas de os textos serem pensados exclusivamente para seu grupo.[7] Essa constatação é especialmente demonstrada no comentário de Habacuque (1QpHab), com sua exegese atomística e distintiva, introduzida da seguinte forma: "A interpretação desta palavra é..."; sempre se referindo a acontecimentos do presente ou do futuro próximo da comunidade. Como tal, eles acreditavam que sua interpretação compartilhava a autoridade do próprio texto.[8]

George Brooke argumenta que o "*pesher*" somente pode ser aplicado em casos em que o autor "se ocupa da interpretação de bênçãos, maldições e outras profecias não cumpridas ou parcialmente cumpridas" (Brooke 2000:779, 782; e 1979-1980:483-503). A hermenêutica de Qumran exibe vários paralelos com as técnicas do Midrash, e alguns chegaram a chamar isso de "*pesher* do *Midrash*" (Brownlee 1951:54-76). No entanto, o melhor é considerá-los separadamente. Joseph Fitzmyer resume os mecanismos exegéticos utilizados em: "atualização do texto, interpretação atomística dele, uso de variantes textuais, jogo de palavras, manipulação deliberada do texto para melhor satisfazer o novo contexto" (Fitzmyer 1974:54). Muitos desses mecanismos são técnicas paralelas ao *Midrash*.

Houve muita discussão a respeito da influência do Qumran no NT. Alguns nos anos cinquenta acreditavam que João Batista e Jesus eram essênios, mas foi provado que isso era um erro. Krister Stendahl argumentou que as passagens do cumprimento

---

[7] Longenecker 1975:38-39.

[8] Jeffrey S. Rogers (1989:28-43) percebe oito tipos de atividades no Qumran: eles seriam conservadores preservando um artefato; leitores interpretando uma comunicação escrita; revisores contribuindo com uma tradição literária viva; elaboradores lançando uma variação sobre um tema; liturgistas ordenando o drama da adoração; codificadores desenvolvendo regras para a fé e a prática; comentaristas contemplando especularmente o presente; e visionários espreitando o futuro através de uma janela.

em Mateus eram um tipo de exegese *pesher*,[9] e esse argumento recebeu uma aprovação maior; mas, além disso, Brooke afirma: "Isto [a fórmula de cumprimento de Mateus] é antes uma descrição de um acontecimento que já ocorreu e para o qual um texto profético é oferecido como uma prova textual" (Brooke 2000:782). Em outras palavras, há semelhanças, mas isso não chega a configurar uma verdadeira interpretação *pesher*. Vários estudiosos também acreditam que a Epístola aos Hebreus foi escrita para uma congregação de essênios convertidos, com base em semelhanças como o sacerdócio melquisedequiano de Cristo.[10] William Lane afirma que "aparentemente pouca atenção foi dada às impressionantes diferenças linguísticas e conceituais entre os manuscritos e Hebreus. Os manuscritos do *Qumran* foram escritos em hebraico e aramaico, e são de concepção semita; Hebreus é escrito num grego excepcional e é de concepção helenístico-judaica" (1991:cviii). Mas há também diferenças importantes, por exemplo: a falta de fórmulas de cumprimento de Qumran, a função cristológica muito usada no NT, e especialmente o fato de que a "teologia do Qumran ainda é dominada por um olhar em direção ao futuro, e uma expectativa do que está para ocorrer no *eskhaton*, enquanto que a teologia cristã é mais caracterizada por um olhar voltado para o passado, vendo a culminação de tudo o que aconteceu no advento de Cristo" (Fitzmyer 1974:13). Em resumo, o melhor uso dos Manuscritos do Mar Morto parece elucidar o uso do AT pelo NT.[11]

## TÉCNICAS DE APROPRIAÇÃO

Craig Evans une as técnicas de apropriação sob "padrões exegéticos" com os *targuns*, *Midrash* e *pesher*; mas é mais vantajoso conservar uma distinção em dois grupos: os métodos hermenêuticos para a compreensão do texto, e os meios de destinar o texto para uso da comunidade.[12]

### *1. Tipologia*

A tipologia diferencia-se da profecia, pois esta é direta, e seus textos se voltam para o futuro e predizem diretamente o acontecimento do NT. Já a tipologia é indireta e, de forma análoga, relaciona o acontecimento do AT ao do NT. Os cristãos primitivos (os judeus, por exemplo) viam toda a história da salvação (Deus operando o seu plano

---

[9] Stendahl 1968. Ele viu semelhanças especialmente com o manuscrito de Habacuque no Qumran.

[10] Longenecker 1975:160-161; Yadin 1958:36-55; Hughes 1977:14.

[11] Craig Evans (2004:132) lista como exemplos Marcos 12.10-11 (uso de Sl 118.22-23); Marcos 14.27 (uso de Zc 13.7); Atos 2.17-21 (uso de Joel 2.28-32).

[12] O termo *técnicas de apropriação* é tirado de Moo, e significa as técnicas pelas quais os judeus e os cristãos se apropriaram dos textos do AT para as situações de sua nova comunidade (1983:25).

de salvação na história humana) como um evento único e contínuo. Desse modo, os acontecimentos que ocorreram no passado se unem aos que ocorreram no presente, de forma que as ações poderosas de Deus, como o Êxodo ou o Retorno do exílio, preanunciam as experiências da comunidade de Deus no presente, a igreja.[13] Isso não demonstra uma ligação profética direta, mas antes uma correspondência histórica na qual a experiência presente revive o passado. Deus é imutável ou consistente, e age hoje da mesma maneira que fez no passado. Assim, uma tipologia busca identificar a correspondência teológica entre essas ações de salvação no passado e no presente.

Por trás da tipologia está a ideia de "promessa e cumprimento". O acontecimento do AT remonta à promessa que espera o seu cumprimento no NT. E aqui se chega ao centro do debate, pois a *promessa* implica um olhar adiante, ou um movimento prospectivo no qual o AT antecipa e preanuncia a realidade do NT. David Baker pesquisou sobre o estudo da "promessa" ao longo do século XX, concluindo com a definição sétupla de Jürgen Moltmann (Baker 1991:213-214; Moltmann 1967:102-106). Seguem os sete pontos expostos na definição: (1) a promessa é o anúncio de uma realidade que ainda não existe; (2) com um sentido histórico, a promessa associa a pessoa ao futuro; (3) a promessa não é cíclica, mas apresenta uma tendência ao cumprimento prometido; (4) a promessa estabelece um contraste com a realidade experimentada no momento; (5) a promessa cria uma tensão entre seu pronunciamento e cumprimento; (6) e, sobretudo, a promessa é diretamente transmitida pelo Deus que promete e é dependente dele, de forma que seu cumprimento implica novidade e surpresa; (7) a promessa não foi concluída dentro da história de Israel. A ideia da linguagem de cumprimento (por exemplo, a expressão *plērōō* das citações de cumprimento em Mateus) enfoca o sentido de que a nova revelação apoteótica de Jesus "cumpriu" a "revelação preparatória, incompleta para Israel e por intermédio dele" (Moo 1986:191). Isso está de acordo com Romanos 10.4, "Cristo é o fim da lei", significando que "Cristo se tornou a culminação ou o ápice da lei, visto que ela apontou para ele e terminou nele" (Osborne 2003:265). Jesus cumpriu tudo o que o AT pretendia, e deu-lhe uma conclusão.

O aspecto prospectivo é especialmente associado à ideia de *sensus plenior* ou "um sentido de maior profundidade/completude" por trás da passagem do AT, vendo-a cumprida no NT. Para a tipologia, a mudança de significado acontece no NT quando o autor vê em Jesus ou na igreja uma nova vivência do acontecimento do AT (uma ideia retrospectiva). Para o *sensus plenior*, a mudança ocorre no AT, quando Deus causa um "significado mais profundo" na direção do acontecimento ou da expressão do AT, de forma que isso venha a antecipar o cumprimento do NT. Esse significado

---

[13] Cf. Foulkes 1958:38-39; Moo 1983:31; Baker 1991:187-189.

mais profundo não foi entendido pelos autores humanos do AT, mas é claramente compreensível à luz da revelação adicional do NT (Brown 1955:92). O conceito se tornou popular por volta da segunda metade do século XX, primeiro nos círculos católicos romanos e então nos círculos protestantes (e.g., LaSor 1978:49-60). Moo responde à objeção primordial de que ele separa o humano da intenção divina na revelação, afirmando que a revelação divina jamais pretendeu que os autores humanos compreendessem tudo sobre a mensagem inspirada. Além disso, entende que o sentido mais profundo está relacionado ao sentido literal, que proporciona uma extensão ou desenvolvimento desse sentido, em vez de um significado completamente novo (Moo 1985:203-204). Ainda assim, eu me pergunto se todas as promessas do AT são prospectivas. Não vejo esse elemento, por exemplo, em Jeremias 31.15 ou Oseias 11.1 como tendo sido cumprido em Mateus 2.15,18. Tampouco vejo necessidade de um "sentido mais profundo". Parece-me que uma tipologia é suficiente para explicar o uso do AT dentro do NT.

Existem vários exemplos de tipologia em ambos os Testamentos. O êxodo é um tipo de acontecimento em que se observa tanto o movimento de ida (Jr 31.15) quanto o de retorno (Os 11.1) do exílio, e cada um destes é, em termos tipológicos, cumprido na narrativa da infância de Jesus (Mt 2.15,18). Isaías prediz um novo êxodo (Is 43.16-21; 48.20-21; 52.11-12) e um novo Jardim do Éden (Is 11.6-9, cf. Ap 22.1-5). Os profetas descrevem o Messias como o Davi ideal (Is 22.20-24; Jr 23.5-6; Ez 34.23-24; Zc 3.8). No NT, Jesus percebe os dias de Noé e Ló cumpridos no julgamento por vir (Lc 17.28-30) e o lamento de Davi cumprido na sua morte (Mc 15.34 par.). Paulo percebe Adão como um "tipo daquele que estava por vir" (Rm 5.14; cf. Rm 5.14-21), e o cordeiro da Páscoa como um tipo de Cristo sacrificado pelo pecado (1Co 5.7). Hebreus poderia ser designado como uma tipologia de Jesus cumprindo toda a lei cerimonial (cf. Goppelt 1982, com diversos exemplos).

### *2. Alegoria*

Ao contrário da tipologia, a alegoria é uma interpretação simbólica de detalhes no texto ou na narrativa. Busca-se um significado espiritual por trás dos detalhes. A comunidade de Qumran usou a alegoria extensivamente, por exemplo, em Cairo *Damascus* 6.22b-11, em que cada elemento de Números 21.18 ("Ao poço que os líderes cavaram, que os nobres do povo escavaram [...] com seus bordões") se tornou uma metáfora para os próprios membros da aliança (poço = a Torá; príncipes = os membros da aliança; bordões = os que buscam a Torá; os nobres = os intérpretes da Torá) (Moo 1983:39). Filo era famoso por suas leituras alegóricas do AT, nas quais ele tentava demonstrar que as Escrituras hebraicas eram compatíveis com (até mesmo

superior ao) o pensamento helenístico. Existem várias passagens alegóricas no AT, por exemplo: o casamento de Oseias e Gomer, e seus dois filhos, como símbolo da deslealdade de Israel para com Deus; ou a Canção da Vinha, de Isaías 5.1-7, como uma alegoria do julgamento de Deus sobre Israel. Embora muitos estudiosos no século XX, depois de Adolf Jülicher, tenham negado qualquer elemento alegórico nas parábolas de Jesus, parece claro agora que Jesus muitas vezes fez uso da alegoria em suas histórias, como nas parábolas do semeador (Mc 4.1-20 par.) ou dos agricultores maus (Mc 12.1-12 par.). A alegoria mais conhecida é a referência que Paulo faz a Sara e Hagar como representação das alianças da graça e da lei, em Gálatas 4.24-31.

### *3. Reorientação do texto para novos significados*

Era bastante comum para os intérpretes judeus encontrarem um novo significado nos textos, deslocando o seu significado ou modificando o próprio texto.[14] Ambos os métodos têm implicações também para os escritores do NT. O primeiro já foi exemplificado nas técnicas dos *targumim*, nos escritos rabínicos e em Qumran. Está claro que os intérpretes judeus muitas vezes buscavam significados totalmente novos por estranhas associações de palavras e interpretações alegóricas. Mas será que os autores do NT empregavam tais métodos e interpretavam o AT dando pouca consideração ao significado original? Muitos têm dito que sim; mas eu faço parte da minoria que afirma que os autores do NT foram sempre fiéis ao texto original. Isso não significa que não havia um novo significado retratado, mas que tais significados sempre se mostraram em consonância com o original e se baseavam nele.

Passemos ao segundo método, a alteração do próprio texto. O problema aqui é saber quando o texto foi modificado deliberadamente ou quando o autor fez uma recensão, uma revisão crítica, diferente do texto precedente. Moo faz a mesma pergunta sobre os escritos de Qumran, observando que, em trinta por cento dos casos, a citação do AT nos manuscritos é idêntica ao Texto Massorético, e na maioria dos outros casos há apenas diferenças secundárias (Moo 1983:41-45). Do mesmo modo, há evidências de três recensões, e a LXX pode ter sido baseada em uma outra recensão (Moo 1983:45-47). Assim, as diferenças de leitura na LXX bem como no NT já não podem ser desprezadas como mudanças gratuitas, mas muitas vezes podem derivar de uma recensão diferente da encontrada no Texto Massorético.

Dois exemplos do NT mostrarão a complexidade do assunto. Primeiro, em Efésios 4.8 e no uso que Paulo faz de Salmos 68.18, houve frequentemente uma *crux interpretum* para o uso do AT no NT. As primeiras duas linhas ("[Cristo] Subindo

[14] Nesta seção, novamente, estou me baseando em Moo 1983:34-51.

para o alto, levou cativo o cativeiro") seguem a LXX, com exceção da mudança de "tu" (Deus) para "ele" (Cristo), mas a terceira linha reverte o "recebeu dons dos homens" dos salmos para "deu dons aos homens". É grande o número de soluções propostas. Alguns dizem que Paulo cometeu um erro ou deliberadamente mudou o texto para "deu dons". Para grande parte dos estudiosos, há duas opções: (1) A maioria acha que Paulo, seguindo uma tradição rabínica semelhante à tradução *Peshitta* e que encontrou o *Targum* aramaico nos Salmos ("tu deste dons"), considerou Cristo possivelmente como um novo Moisés, associando-o com Pentecostes na liturgia da sinagoga (assim no *midrash pesher*) (Lincoln 1990:242-244). (2) Uma visão minoritária considera o contexto como Números 8 e 18, texto em que Deus tirou os levitas da nação rebelde e os devolveu ao povo de Deus como o dom de sua graça; Paulo então percebe nos líderes de Éfeso o dom de Deus (Ef 4.11) para a igreja, como o dom de sua graça — uma continuidade na escolha que Deus faz dos líderes ao longo da história (conforme a tipologia) (Smith 1975:181-189; O'Brien 1999:292-293). Dos dois, o segundo se ajusta melhor ao contexto, especialmente em concordância com os v. 11-16. Não existe, portanto, qualquer engano, mas uma expansão deliberada do texto bíblico, cuja finalidade é atribuir um sentido teológico adicional.

O segundo exemplo é Apocalipse 1.7 e o uso programático de Zacarias 12.10. O versículo é estranho ao contexto, interrompendo a ênfase na Santíssima Trindade em Apocalipse 1.4-6,8. Além disso, parece ser uma combinação de Daniel 7.13 ("vinha nas nuvens") com Zacarias 12.10 ("olharão para aquele a quem traspassaram e o prantearão"). Os estudiosos se dividem sobre o significado dessa citação. Em Zacarias 12.10, ela se refere ao arrependimento do povo de Israel que "lamenta" os seus pecados e se volta para Deus. Paulo ampliou a referência substituindo Israel por "todos os povos da terra". Embora muitos estudiosos vejam isso como o arrependimento das nações (Sweet, Caird, Kraft, Beale), outros veem como um lamento em meio ao julgamento (Charles, Ladd, Giesen, Mounce, Aune), visto que o paralelo mais estreito é Apocalipse 18.9, texto em que os reis da terra lamentam e choram diante da destruição da Babilônia, a Grande. O paralelo em Mateus 24.30 também combina o retorno de Cristo com o luto das nações ao enfrentarem o julgamento final. Há ainda a possibilidade de uma ambiguidade deliberada em que se observam os dois caminhos das nações no livro, com alguns se arrependendo (Ap 5.9-10; 14.6-7; 15.4; 21.24,26) e outros sendo julgados (Ap 11.18; 13.4,7-8; 14.8; 17.3-4; 18.2-8; 20.11-15) (Osborne 2002:69-71). Mais uma vez existe um uso criativo da passagem do AT acompanhado de uma modificação do texto. Contudo, não se trata de falta de atenção significativa em relação ao contexto original.

## UM MÉTODO PARA COMPREENDER O USO DO AT NO NT

Para compreender o uso de uma passagem do AT em um contexto particular do NT, é preciso seguir vários passos. Isso é especialmente válido quando se trata de uma passagem messiânica, visto que sempre há a dificuldade de identificar se estamos lidando com uma profecia direta ou uma tipologia indireta. Ao fazê-lo, devemos considerar se passagens, como Salmos 22, 16, 69 e 110, são de natureza messiânica ou não. O termo frequentemente usado para isso hoje é *intertextualidade*, uma palavra não usada em contextos de estudos bíblicos até 1989, mas que logo se tornou um termo fundamental da disciplina. A intertextualidade se refere à interação dialógica com um texto usado em um contexto diferente.[15] Desse modo, os dois textos refletem tanto a fonte original como a situação nova. Stanley Porter argumenta que o termo tem sido mal empregado e associado com tudo, desde ecos à crítica da fonte, e por isso deveria ser eliminado (1989:84-85). Sua postura é exagerada, mas não deixa de ser verdade o fato de que devemos definir o conceito com muito cuidado. A intertextualidade é melhor utilizada quando é vista como um estudo da retomada de uma passagem do AT em um contexto do NT, considerando-se exatamente como se desenvolve o diálogo entre o significado original (contexto do AT) e o significado novo (contexto do NT).[16]

Há muita discussão sobre até que ponto o autor do NT permaneceu fiel ao contexto do AT. Peter Enns observa três visões dentro da crítica evangélica: (1) os autores do NT estavam cientes do contexto do AT e eram fiéis a ele; (2) eles não eram fiéis ao contexto, mas também não o "interpretavam", apenas o "aplicavam"; e (3) eles estavam sob a autoridade apostólica e, portanto, não tiveram que permanecer fiéis ao contexto do AT. Ele acredita que todos os três são fracos e sugere um quarto: os autores neotestamentários não eram consistentes com o contexto original, mas o interpertavam "à luz da vinda de Cristo" (Enns 2005:115-116). Em um ponto eu concordo: eles veem o AT através da realidade da vinda de Cristo, mas também conheciam o contexto do AT e o transformavam, levando em conta o advento de Cristo. A chave é a tipologia. Enquanto Messias, Jesus não revive somente as profecias literais, mas também a história do povo judeu. Vejamos um dos exemplos de Enns: Oseias 11.1 ("e do Egito chamei o meu filho") em Mateus 2.15.[17] É verdade que Oseias não pensava em Jesus, mas

---

[15] Steve Moyise (2000:14-15) demonstra que o termo foi desenvolvido por Julia Kristeva em 1969 e usado pela primeira vez nos estudos bíblicos em 1989, em *Intertextuality in Biblical Writings* [Intertextualidade nos escritos bíblicos], S. Draisma (ed.); e em *Echoes of Scripture in the Letters of Paul* [Ecos das Escrituras nas Cartas de Paulo], de Richard B. Hays.

[16] Por alguma razão Moyise restringe a intertextualidade a "ecos intertextuais", mas ela funciona do mesmo modo para citações e alusões (2000:17). Vou utilizá-la para os três tipos de usos do AT dentro do NT.

[17] Enns 2005:132-134. Ele afirma: "Despenderia uma enorme quantidade de energia mental argumentar que Mateus está respeitando o contexto histórico das palavras de Oseias, isto é, que existe, de fato, algo profético em Oseias 11".

sim no retorno do exílio; no entanto, Mateus percebeu Jesus revivendo o retorno do exílio (p. 425-427). Minha opinião é que Mateus está ciente do contexto de Oseias e deseja que seus leitores também estejam. Ele transforma esse contexto. Desse modo, num certo sentido, Enns está correto: o contexto de Oseias é transformado. Porém, de outro modo, ele não está: Mateus ainda é fiel àquele contexto e, de fato, deseja que o seu leitor o conheça. Ele vê Jesus cumprindo o que Oseias descreveu.

### *1. Significado original*

Uma exegese séria da passagem do AT em seu contexto original é importante para compreender como o autor do NT a expõe no contexto do século I. Precisamos perceber de que modo ela era originalmente usada, para termos uma base de comparação sobre como é usada nos contextos subsequentes. C. H. Dodd oferece um importante *dictum* hermenêutico ao afirmar que uma citação ou alusão muitas vezes pressupõe o contexto original do AT por trás dela, e não apenas a alusão em si (1952:126-133). Por exemplo, a exclamação de desamparo de Jesus na cruz, em Marcos 15.34, enfatiza o lamento de Salmos 22.1, mas também, de forma implícita, pressupõe a vitória por vir, como em Salmos 22.22-31.

### *2. Interpretação judaica*

A passagem deve ser estudada nas várias linhas de interpretação judaica — LXX, Targuns, apócrifos, pseudoepígrafos, Qumran, Josefo, Filo, escritos rabínicos primitivos — para identificar como o judaísmo do Segundo Templo interpretou a passagem. Isso muitas vezes disponibilizará uma pista crucial de como o autor do NT usou a passagem.[18] Um erro comum dos estudiosos do AT que investigam o uso do AT no NT é tentar encontrar toda a exegese moderna nessa passagem. Devemos verificar como o judaísmo interpretou a passagem do AT e então perceber como Paulo ou Pedro a usavam.

### *3. Significado no contexto do Novo Testamento*

Há várias etapas que devem ser seguidas para se determinar o significado do AT em seu contexto no NT. Primeira, observar como o autor alterou a citação. Ele seguiu o Texto Massorético, a LXX ou outras fontes judaicas (Targuns, leituras rabínicas)? É uma tradução livre ou uma paráfrase? Ele usa a tradição extrabíblica, bem como o texto do AT? Segunda, observar o contexto em que o texto se encontra. Como o

---

[18] Para um bom exemplo disso, ver Gathercole 2004:126-145, que segue a pista de Lv 18.5 por meio dos escritos judaicos do Segundo Templo (Filo, *Prem. Studies* 86-87, Bar 4.1, Let Aris 127; Salmos de Salomão 14; 1QS 4; CD 3.14-16; Tg Ezequiel 20.11, 13, 21; 4Ed 7.21; m. Mc 3.15) e o Novo Testamento (Lc 10.25-37; Mc 10.17-22; Rm 10.5; Gl 3.12) para mostrar o erro da New Perspective [Nova Perspectiva] em negar que a crença judaica na vida eterna dependia da observação da Torá.

autor o usa, e o que influenciou esse uso (Qumran, literatura rabínica etc.)? Terceira, quais são as implicações teológicas da citação? Quarta, trata-se de uma citação, uma alusão ou um eco? Uma citação tem uma semelhança verbal próxima ao Texto Massorético ou à LXX; uma alusão usa várias palavras ou expressões da passagem do AT (semelhança verbal); e um eco tem poucos paralelos verbais, somente uma palavra ou duas, ou um tema. As duas primeiras são alusões conscientes, a terceira pode não ser pretendida pelo autor, mas aparece implícita no contexto maior.

## TENDÊNCIAS NO USO DO AT NO NT

Os autores do NT mostram estilos característicos ao usar o AT em seus respectivos livros. Cada um deles procura embasar o seu ensino na verdade canônica e legitimar suas exortações associando-as à revelação divina, embora, ao fazê-lo, cada autor mantenha o seu estilo.

### *1. Mateus*

O primeiro evangelho contém sessenta citações e inúmeras alusões e ecos, tornando assim o AT central em seu texto, mais do que em qualquer outro evangelho, seja em termos de frequência ou de ênfase. Graham Stanton declara muito bem: "O AT é tecido na base desse evangelho: o evangelista usa as Escrituras para sublinhar algumas de suas preocupações teológicas mais proeminentes e características" (1988:205).

Das sessenta citações, há dez passagens de cumprimento (*plērоun*) (Mt 1.22-23; 2.15, 17-18, 23; 4.14-16; 8.17; 12.17-21; 13.35; 21.4-5; 27.9-10) acompanhadas de uma passagem de fórmula *anaplērоun* (Mt 13.14-15), um comentário de total responsabilidade do evangelista. Além disso, em várias passagens de cumprimento falta a fórmula introdutória (Mt 2.5; 3.3; 9.13; 11.10; 12.7; 15.8-9; 26.31, 56). A ênfase está no controle soberano de Deus sobre a história, seu governo sobre o destino humano para que se cumpra a sua vontade. Metade das citações ocorre nos capítulos introdutórios, estabelecendo justamente esse ponto. A vida de Jesus cumpre ou completa todas as promessas de Deus encontradas nas Escrituras. O significado de *plērоun* é encontrado no texto de Mateus 5.17-20: "Não vim abolir, mas cumprir [a Lei e os Profetas]". Nesse ponto, *plērоun* quer dizer que o significado do AT está completo, sendo cumprido em Jesus; tanto em suas ações quanto em seu ensino, ele elevou o AT a um plano mais alto. Há duas ideias — ele completou ou "cumpriu" o significado do AT, e ele é o intérprete final da Torá.

O problema é que poucas, ou mesmo nenhuma, das passagens de cumprimento foram em sua origem pensadas como profecias messiânicas. Assim, de que modo elas foram cumpridas? A resposta está na tipologia (p. 418-420). Com relação ao fato de

Jesus reviver as experiências de Israel, torna-se crucial um outro conceito — a identidade coletiva. Como afirma E. Earle Ellis, "o indivíduo (masculino) pode ser visto como indo além de si mesmo para incluir aqueles que lhe 'pertencem'. Assim, tanto o marido (no nível familiar) quanto o rei (no nível nacional) é cercado por uma existência individual e coletiva, respectivamente, a família e a nação".[19] O rei (ou sumo sacerdote) representa, durante o seu mandato, a nação diante de Deus, mas o Messias representa toda a história da nação, assim Jesus é identificado coletivamente (e revive) a história de Israel, isto é, todo o AT. Dessa forma, Jesus (1) revive o exílio, tanto na ida (Mt 2.13-14) quanto no seu retorno (Mt 2.15), (2) cumpre o desejo de Isaías de salvação para os gentios (no seu ministério na Galileia [Mt 4.14-16]) e de cura (a obra do Servo Sofredor em Is 53.4; 8.17), bem como a promessa do Servo Sofredor em Isaías 42.1-4 (Mt 12.17-21), (3) por um lado, cumpre as promessas de julgamento sobre aqueles que o rejeitam (Mt 13:14-15) e, por outro, realiza os mistérios de Deus indicados nas parábolas para os que o aceitam (Mt 13.35), (4) cumpre a promessa do Messias em Zacarias 9.9 que se revelaria ao montar um jumento (Mt 21.4-5), e (5) Mateus percebe Judas cumprindo o padrão de rejeição previsto em Jeremias 19 e Zacarias 11 (Mt 27.9-10). Ao fazê-lo, Mateus percebe as três seções do AT — a Lei, os Escritos e os Profetas — cumpridas em Jesus. Ele completou suas expectativas e interpretou completamente o significado delas.

O principal debate diz respeito à natureza dessas citações. As citações de cumprimento (muitas vezes chamadas de "citações de reflexão" porque refletem sobre a natureza profética do cumprimento) parecem ser a própria tradução de Mateus a partir do hebraico, misturada com a LXX (cf. esp. Gundry 1967); e as outras citações, extraídas do material de Marcos, Q ou M, são entrelaçadas na narrativa e extraídas da LXX. Diversas hipóteses têm sido sugeridas: (1) Mateus utilizou uma coleção de testemunhos baseada em textos-prova messiânicos , o que é duvidoso em função da natureza específica das citações e de sua estreita adequação ao Evangelho de Mateus. (2) As citações são o produto de uma "escola de Mateus" que utilizava a interpretação *pesher* de Qumran,[20] apesar de Qumran ter usado uma interpretação progressiva de textos contínuos, em vez do uso esporádico presente em Mateus (Gärtner 1954:1-24). Muito provavelmente, elas tiveram origem na pregação missionária da igreja (Gärtner 1954), apesar de terem sido apropriadas por Mateus. Talvez muitas se tenham originado de um estudo pessoal de Mateus acerca do pano de fundo do AT relativo à

---

[19] Ellis 1991:110; cf. 110-116. Longenecker (1975:93-95) reúne os quatro aspectos da tipologia — solidariedade coletiva, correspondência em história, cumprimento escatológico e presença messiânica.

[20] Stendahl 1968:183-202. Longenecker (1975:142-143) também vê um estilo de exegese *pesher* em Mateus.

vida de Jesus.[21] O principal é que todas as citações apresentam Jesus e a comunidade da igreja/reino que ele fundou como cumprindo as expectativas proféticas do AT. Stanton acrescenta que a redação de Mateus também é altamente cristológica e reflete seus temas característicos: o uso de *hyios* em Mateus 1.23 e 2.15 enfatiza Jesus como Filho de Deus; em Mateus 1.23, Jesus é Emanuel — Deus conosco — ecoado em Mateus 28.20; em Mateus 2.6, ele é o pastor de Israel; em Mateus 2.13-15, Jesus revive o êxodo e o exílio; em Mateus 2.23, ele é o "ramo" messiânico ("Nazareno", um jogo de palavras com o *nēṣer* hebraico e, portanto, uma referência a Is 11.1) e o "santo" de Deus; em Mateus 8.17 e em 13.35, ele é o servo humilde; em Mateus 21.4-5, os dois animais na entrada triunfal enfatizam Jesus como o rei humilde (cf. Mt 5.5; 11.29) (Stanton 1988:216-217).

### 2. João

O padrão de citação de João segue o de seu evangelho como um todo. No Livro dos Sinais (cap. 2-12), elas são iniciadas com algum tipo da fórmula "está escrito" (Jo 1.23; 2.17; 6.31, 45; 7.38, 42; 8.17; 10.34; 12.14), enquanto que, na narrativa de sua paixão (cap. 13-20), elas são introduzidas por "para que fosse cumprido" (Jo 12.38, 39-40; 13.18; 15.25; 19.24, 28, 36, 37). A primeira parte do ministério de Jesus é vista como "de acordo com" as exigências e expectativas do AT, mas, na segunda parte, a rejeição de Jesus (a maioria das citações se concentra em seus inimigos) é especialmente vista não como contrária à sua obra messiânica, mas como uma ocorrência que se realizou, de fato, "em cumprimento à profecia bíblica" (Evans 1992:587). Evans acredita que Isaías 53 ("Quem creu em nossa mensagem?") e Isaías 6.10 ("fecha-lhe os olhos") sejam centrais nesse livro, culminando em João 12.37-38 ("Embora Jesus realizasse muitos sinais, eles não creram nele, para que se cumprisse a palavra do profeta Isaías"). Embora o povo tenha rejeitado Jesus, ele é o Servo sofredor de Isaías, indo ao encontro de cada exigência bíblica em cumprimento às Escrituras.[22]

As citações em João são inerentemente cristológicas, de acordo com a elevada cristologia do livro. Uma chave para se compreender sua perspectiva está em João 12.41, texto em que, após a citação de Isaías 6.10 (no v. 40), é declarado: "Isaías disse isso, porque viu a glória de Jesus e falou sobre ele". Em outras palavras, todo o AT é um testemunho à glória de Cristo e encontra nele sua consumação. João Batista cumpre a voz no deserto de Isaías 40.3 (Jo 1.23); Jesus cumpre o zelo messiânico dos Salmos 69.9 (Jo 2.17) e, do mesmo modo, o maná no deserto de Êxodo 16.4 e a

---

[21] Conforme Hagner, *Matthew 1-13*, lvi-lvii. G. M. Soares-Prabhu (1976:104) as chama de "traduções targúmicas livres, feitas por Mateus do original hebraico, em vista do contexto no qual ele as inseriu".

[22] Cf. Evans 2004:140-141. Cf. também Carson 1988:248-249.

instrução messiânica de Isaías 54.13 (Jo 6.45). Em João 7.38, ele é a fonte da água viva do Espírito (possivelmente Is 12.3), e, em João 7.42, ele cumpre Miqueias 5.2, e também 2Samuel 7.12-16, Salmos 89.3-4 e Isaías 9.7, na sua origem como o Messias davídico. Em João 8.17, o seu ministério messiânico é fundamentado na exigência deuteronômica (Dt 17.6; 19.15) de duas testemunhas; em João 10.34, o título dado a si mesmo de "Filho de Deus" se fundamenta em Salmos 82.6; e, em João 12.14-15, a sua entrada triunfal é baseada em Zacarias 9.9. D. A. Carson (1988:246) observa: "Se a multidão cita as Escrituras para associar Moisés e o maná, refletindo talvez a tradição em que o Messias ofereceria uma provisão igualmente abundante (6.31), é dessa forma que Jesus pode ser apresentado como aquele que não somente cumpre tais expectativas, mas as ultrapassa".

As citações de cumprimento na narrativa da paixão demonstram que até os seus inimigos se opunham a ele no cumprimento das Escrituras, e isso culmina em João 19.28-30, texto em que sua morte "cumpriu" as Escrituras. De forma interessante, não há aqui um *plēroun*, como em Mateus, mas *teleiōthē*, o mesmo termo que aparece no versículo 30, em que Jesus diz: "Está consumado". Nessa passagem, ganha relevo um dos grandes temas cristológicos de João, o de que a morte de Jesus também é a sua exaltação (Hübner, 1992:1102), visto nas predições da paixão em João ("é necessário que o Filho do homem seja levantado" [Jo 3.14; 8.28; 12.32]). A mensagem é que, quando o Filho do Homem é "levantado" na cruz, ele será "levantado" para a glória.

Quando reunimos as alusões do AT encontradas ao longo do Quarto Evangelho, é possível dizer que o sopro do AT permeia toda a obra. O prólogo começa com um tema da nova criação, em João 1.1-5. Jesus como Deus trouxe um novo "começo" partindo de Gênesis 1.1; ele é o Criador (Jo 1.3), e, com um duplo significado, ele acrescentou "vida" e "luz" espiritual à "vida" e "luz" física de Gênesis 1.1-3.[23] Em João 1.14, Jesus é o *Shekinah* encarnado andando pela Terra, e em João 1.14-18 existe um contraste entre a nova revelação em Jesus e a velha revelação através de Moisés no Sinai. Moisés não podia olhar a face de Deus e continuar vivo, mas Jesus "fez a exegese" (gr. *exēgēsato*) de Deus para que todos o conhecessem (Jo 1.18). Além disso, as declarações "Eu sou", como um reflexo do tetragrama sagrado YHWH, têm origem não apenas em Êxodo 3.14, mas em Isaías 41.4 e 43.10-13 ("Eu, o SENHOR, [...] Eu sou ele").

Carson acredita que o axioma hermenêutico dominante em João é a tipologia, em particular a tipologia davídica por trás das citações dos Salmos (Jo 2.17; 15.25;

---

[23] Em Gênesis 1.1, Evans (2004:141) vê uma conexão com o Tg. *Neof.* Gn 1.1: "Desde o princípio, com sabedoria, a Palavra [*memra*] do Senhor aperfeiçoou os céus e a terra", sendo a Palavra a mediadora divina.

19.24, 28) (1988:250-251). O sofrimento do salmista no lamento do sofredor justo (Sl 69) prefigura aquele "em quem o sofrimento justo alcançaria seu apogeu".[24] Há, naturalmente, citações messiânicas diretas (e.g., Jo 12.37-41 em seu uso de Is 53.1; 6.10), mas a tipologia é a característica dominante. Carson também analisa (1988:254-255) o tema da substituição (e.g., Moisés, em Jo 3.13-14, o maná, em Jo 6.31-32, as festas da Páscoa, em Jo 6.35-36, Tabernáculos, em Jo 7.37; 8.12; Dedicação, em 10.22-23). Esse tema também pode ser visto em Jesus como o bom pastor (Jo 10 = Ez 34) ou como a videira verdadeira (Jo 15 = Is 5).

### 3. *Atos*

Fitzmyer encontra trinta e sete lugares com partes inteiras ou significativas de citações. Elas seguem a LXX na maioria das vezes, e todas, exceto duas, ocorrem nos primeiros quinze capítulos, principalmente no meio de pregações.[25] Eis uma diferença importante em relação a Mateus ou João, pois esses textos-prova não expressam tanto o cumprimento, mas sim exemplos de uso do AT pelos cristãos primitivos em sermões e pregações.[26] Houve um importante debate sobre se Lucas segue o modelo do historiador grego Tucídides ao compor as suas próprias declarações (Glasson 1965:165), ou se Lucas seguia os padrões judaicos de historiografia buscando uma "precisão de conteúdo", isto é, a essência do que foi dito originalmente (Longenecker 1975:80-83). A segunda hipótese é a mais provável. Os sermões de Atos são grandes exemplos do modo como os cristãos primitivos pregavam, do uso que faziam dos credos e do material de catequese, bem como dos padrões do AT.

Longenecker trata a questão com exagero, ao concluir que os cristãos primitivos empregavam passagens do AT quase exclusivamente quando cumpriam a missão entre judeus, e não entre gentios (Longenecker 1975:96). Contudo, não há dúvidas de que, nas epístolas, o AT é citado da mesma maneira para congregações judaicas (Hebreus, Tiago), gentílicas (muitas das epístolas paulinas) e congregações mistas (Romanos, as epístolas de João e de Pedro). Além disso, Atos revela o uso do AT na pregação missionária. Sobre isso, há várias referências globais notáveis, em que "todos os profetas" dão testemunho da realidade de Cristo (At 3.18, 24; 10.43; 17.3;

---

[24] Carson 1988:249, baseando-se em Moo 1983:233 n. 4.

[25] Fitzmyer 1998:90-91. Hans Hübner (1992:1101) considera apenas as citações inteiras e diz que existem "um pouco mais do que vinte". Longenecker (1975:86-87) enumera vinte e sete, todas, exceto duas, são encontradas nos sermões dos primeiros quinze capítulos (oito com Pedro, nove com Estêvão, uma com Filipe, uma com Tiago, sete com Paulo).

[26] Barrett (1988:238-39) registra como "pregação" Atos 2.17-21, 25-28, 34-35; 3.22-23, 25; 7.3, 5, 18, 27-28, 32, 33, 34, 35, 40; 8.32, 33; 13.22, 33, 34, 35, 41. Ele acrescenta que Atos 4.25,26 poderia ser registrado como "oração" ou "pregação".

18.28; 24.14; 26.22) (Fitzmyer 1998:91), demonstrando o entendimento cristão primitivo de que Cristo cumpriu toda a Escritura (cf. Mt 5.17-20). Isso segue a instrução dos discípulos sobre a ressurreição de Jesus, em Lucas (Lc 24.25-27, 44), concentrando-se novamente no testemunho de "toda a Escritura" sobre Jesus. Para Lucas, a narrativa de Jesus, ao mesmo tempo, está em continuidade com a metanarrativa de toda a Escritura e é o seu apogeu. (Fitzmyer 1998:91-92).

O uso do AT em Atos é preeminentemente cristológico, na medida em que as passagens pretendem mostrar que Jesus é o predito das Escrituras. No entanto, outros temas também podem ser encontrados ali. O importante tema do Espírito Santo que inaugura o testemunho é visto no sermão de Pentecostes, em Atos 2.14-36, no qual Joel 2.28-32 é usado para sustentar o derramamento do Espírito "sobre todos os povos" (v. 17), e mesmo Davi falava "pelo Espírito Santo" (At 4.25) (Fitzmyer 1998:92). Existe ainda um elemento fortemente soteriológico em Atos, no qual até mesmo a cristologia pretende convencer os ouvintes / leitores judeus a "se arrependerem e serem batizados" (At 2.38).[27] A mensagem é clara em cada passagem. Primeiro, os poderosos atos de Deus que conduziram o seu povo para junto de si sob a velha aliança são relembrados. Então, o ato final, em que ele enviou o seu Filho, e a culpa judaica, ao crucificar o Filho de Deus, são recontados, seguidos de um chamado à salvação: "Portanto, toda a casa de Israel fique absolutamente certa de que esse mesmo Jesus, a quem crucificastes, Deus o fez Senhor e Cristo". (Atos 2.36; cf. Atos 3.26; 4.10-12; 13.26-41).

Estudando-se os padrões exegéticos de Atos, verificam-se tanto os procedimentos *peshat* (e.g., o uso da Aliança abraâmica) quando *Midrash* (e.g, o uso que Pedro faz do Sl 16.8-11 para amparar seu discurso da ressurreição de Jesus, em At 2.24-32). Bock apresenta três exemplos de técnicas do *Midrash*. O primeiro está em Atos 13.16-41, é uma homilia *proem*, isto é, uma exortação que faz uma ponte entre a leitura da Torá e a leitura dos profetas no culto da sinagoga, tendo como base um texto introdutório. Nesse sentido, Paulo usa 1Samuel 13.14 para ligar Deuteronômio 4.25-46 e 2Samuel 7—16, descrevendo, assim, a história de Israel à luz da promessa de Deus a Davi, cumprida em Jesus. O segundo é Atos 15.13-21, uma forma de sermão *yelamedenu* ("deixem [o rabino] ensinar"), na qual um problema prático ou haláquico é enfrentado do ponto de vista das Escrituras e resolvido pela instrução. O problema era o debate acerca da missão para os gentios, e Tiago o resolveu recorrendo a Amós 9.11-15. E o terceiro pode ser visto no uso de termos associativos para compor o argumento, exemplificado em At 2.16-40 ("derramar", v. 17,33;

[27] I. H. Marshall (1970) chama este de o principal tema de Lucas-Atos.

"Senhor", v. 21,36; "Inferno", v. 27,31; "sentado em um trono", v. 30,34; "à direita" em v. 33,34); em Atos 13.34-35 (com "coisas santas", de Is 55.3, associado com "O santo", de Sl 16.10); e Atos 15, com "gentios" encontrando os v. 17,19.[28] Por fim, C. K. Barrett observa a ampla variedade de expressões de citação (usando formas de *escrever* ou *dizer* em acréscimo ao *mandamento* ou *promessa*, muitas vezes com o nome do autor do AT), e conclui que "Lucas pensou no AT não tanto como uma bateria de textos, nem como um registro que falava de reis e profetas, mas especialmente de um povo, de Israel" (1988:242). Isso é valioso, considerando-se o fato de que Lucas escreveu a narrativa de um povo, herdeiro de Israel, visto por meio das declarações proféticas de Pedro e Paulo.

### *4. Paulo*

Combinando várias pesquisas das citações paulinas, Moisés Silva propõe um total de cento e sete, com quarenta e duas refletindo tanto a LXX quanto o Texto Massorético, sete refletindo mais o Texto Massorético do que a LXX, dezessete refletindo mais a LXX do que o Texto Massorético, trinta e uma traduções livres que não seguem nenhum dos dois, e dez que são polêmicas.[29] A partir desses dados fica claro que Paulo estava familiarizado tanto com a Bíblia hebraica quanto com a LXX, e poderia transitar entre elas com habilidade. Nunca é fácil saber com certeza se as mudanças da LXX ou do Texto Massorético refletem a própria decisão de Paulo, ou se ele estava usando uma tradição textual diferente. Não havia uma única forma de redação para o Texto Massorético ou para a LXX no tempo de Paulo. Ademais, às vezes a escolha da forma do texto pode ter sido ditada pelas necessidades do contexto, e ele pode ter escolhido uma determinada forma que melhor expressava sua mensagem. Christopher Stanley estima que, de um modo geral, sessenta por cento das citações de Paulo foram adaptadas às necessidades do contexto.[30] Dessa maneira, quando o teor diferir da LXX e do Texto Massorético, têm-se três opções: ele poderia estar (1) usando um *Vorlage* diferente, (2) citando a passagem de memória, ou (3) alterando o texto em função do ponto que ele analisa no momento (cf. discussão de Ef 4.8; v. tb. p. 421). Um exemplo interessante se encontra em 1Coríntios 2.16, texto em que Paulo encerra sua discussão da sabedoria do Espírito citando Isaías 40.13, LXX: "quem jamais conheceu a mente do Senhor" em vez do Texto Massorético "o Espírito do Senhor" (que teria se

---

[28] Bock 1997:825. O artigo desenvolvido sobre isso foi o de Bowker 1967:96-111.

[29] Silva 1993:631. Esta lista inclui as epístolas contestadas.

[30] Stanley (1989:19), com base em seu *Paul and the Language of Scripture* [Paulo e a Linguagem das Escrituras] (1992:252-264), argumenta que no mundo antigo se esperava que os escribas fossem comentaristas e não apenas copiadores: assim, tal adaptação fazia parte do ambiente social.

ajustado ao tema maior de Paulo: o Espírito como fonte da sabedoria). A razão talvez esteja na forma como ele encerra: "Mas nós temos a mente de Cristo"; portanto, ele escolheu a tradução que se ajusta ao seu contexto imediato (Stanley 1989:633-634).

Outra característica interessante é que a vasta maioria das citações (101) ocorre nas *Hauptbriefe* (as quatro epístolas principais — Gálatas, Romanos, 1 e 2Coríntios), com mais da metade (59) apenas em Romanos (e quase a metade dessas [25] em Rom 9—11). As outras (com exceção de Filemom, sem nenhuma referência) possuem várias alusões, mas poucas citações. Em parte, isso se deve ao fato de que algumas dessas igrejas (por exemplo, Tessalônica e Filipos) eram predominantemente compostas de gentios; enquanto outras (Éfeso, Colossos e as Pastorais) com muitas alusões enfrentavam falsos mestres que misturavam ideias judaicas e gentílicas. O número de citações em Gálatas (10) e Romanos se deve à natureza judaica do problema. Embora, em ambas as igrejas os gentios fossem predominantes, Paulo se dirigiu ao falso ensino dos judaizantes e, por isso, empregava com intensidade o AT.

Nas citações, Paulo se refere a Isaías 28 vezes (em 25 textos citados); Salmos, 20 vezes (em 29 citações); Deuteronômio, 15 vezes (em 13 citações); Gênesis, 15 vezes (em 12 citações); e aos Profetas Menores, 8 (em 12 citações). Cinco citações, ou menos, foram extraídas de Êxodo, Levítico, Provérbios, 1Reis, Jó e Jeremias (Hübner 1992:1097). Longenecker mostra em detalhes as técnicas do *Midrash* utilizadas por Paulo a partir de sua própria formação. Há vários exemplos de "cordão de pérolas" do *midrash* no qual são amarradas várias passagens do AT para desenvolver um ponto e demonstrar a unidade das Escrituras sobre o tema (Rm 3.10-18; 9.12-29; 10.18-21; 11.8-10; 15.9-12; Gl 3.10-13; 1Co 15.54-55; 2Co 6.16-18).[31]

Há também os *middoth* rabínicos. *Qal wachomer* (do fraco para o forte) é encontrado em Romanos 5.15-21, no contraste entre o primeiro Adão e o último Adão; em Romanos 11.12, no contraste entre o fracasso e a plenitude de Israel; e em 2Coríntios 3.7-18, no contraste entre o "ministério da morte/condenação" e o "ministério do Espírito/justiça". *Gezerah Shawah* (analogia) é exemplificada em Romanos 4.1-12, unindo Gênesis 15.6 e Salmos 32.1-2 por via de um contraste entre Deus atribuindo justiça a Abraão e a não atribuição do pecado ao "homem santo". *Kelal upherat* (geral e particular) é encontrado em Romanos 13.8-10, texto em que se apresentam o amor em ação e o resumo de todos os mandamentos relacionados ao amor ao próximo (v. 9). *Kayoze bo bemaqom 'aher* (como se encontra em outro lugar) é usado em Gálatas 3.8-9, passagem em que Paulo utiliza Gênesis 12.3 para fazer de Abraão o recipiente, sendo as nações o beneficiário final da promessa da

[31] Longenecker 1975:115-126. Cf. também Cohn-Sherbock 1982:117-132.

aliança. E ainda Paulo usa Gênesis 22.18 (de modo similar a Gn 12.3) tornando Abraão e sua "semente" o foco. Finalmente, *dabar halamed me'inyano* (contexto) é encontrado em Romanos 4.10-11, texto em que Abraão é tido como justo *antes* de ter sido circuncidado, e também em Gálatas 3.17-18, em que Deus confirma a sua promessa 430 anos *antes* da lei mosaica (Longenecker 1975:117-118).

Silva (1993:635-636) analisa os lugares onde Paulo poderia exemplificar padrões exegéticos alexandrinos e de Qumran. Alguns percebem alegorias alexandrinas em 1Coríntios 9.9 (não atarás a boca do boi); 1Coríntios 10.3-4 (a rocha do deserto comparada com Cristo); e especialmente Gálatas 4.21-31 (Sara e Hagar, utilizando o termo grego *allēgoreō*). No entanto, Silva contesta isso, uma vez que Paulo nem deixa de historicizar as narrativas bíblica, nem as coloca dentro de uma estrutura filosófica, conforme o faz Filo, por exemplo. Desse modo, Silva duvida que Paulo use padrões alexandrinos. Há uma diferença de opinião relativa à exegese do tipo Qumran. Longenecker (1975:130-132) segue Ellis (1957:144), percebendo cerca de vinte exemplos de exegese de tipo *pesher* (e.g., padrões "isso é assim" em Gl 4.4; 5.14; 1Co 15.3-5; 2Co 6.2; estilo *raz-pesher* em Rm 16.25-27; Cl 1.6-7; Ef 3.1-11). Mas Silva duvida que Paulo ilustre tais procedimentos, pois os acontecimentos cumpridos eram totalmente diferentes (para o cristianismo primitivo eles começaram no passado, com a vinda, morte e ressurreição de Jesus; para Qumran, eles eram totalmente futuros, embora iminentes), e não existe um exemplo de padrões contínuos, versículo por versículo, em Paulo (Silva, 1993:636). A melhor conclusão é dizer que Paulo usa uma exegese de estilo Qumran ocasionalmente, mas nunca num estilo *pesherim* contínuo.

Silva (1993:634-635) demonstra a importância das alusões na discussão de Filipenses como um exemplo. Cada parte delas pode ser tão poderosa quanto as citações formais, pois elas são tecidas no texto e acrescentam uma riqueza de significado pelo próprio fato de estarem incorporadas à narrativa. Em Filipenses 4.18, Paulo afirma que os donativos recebidos são "como aroma suave e como sacrifício aceitável e agradável a Deus"; um eco de Êxodo 29.18 e Ezequiel 20.41 que veem o culto cristão como uma transformação do sistema cerimonial de Israel, transferido para a igreja. Nesse sentido, Paulo pode-se ver como o sacerdote de Deus ministrando na igreja (o templo de Deus) e aceitando as ofertas do povo de Deus. Outro exemplo é Filipenses 1.19: "Isso resultará em salvação para mim", uma alusão a Jó 13.16, LXX, que salienta a relação com Deus, central no contexto de Jó. Para Jó e Paulo, as provações terrenas são uma oportunidade para observar Deus em ação. Esses são dois exemplos, além de muitos em Filipenses, que demonstram a importância das alusões e ecos para a compreensão teológica.

D. Moody Smith resume a referência de Paulo ao AT, de acordo com quatro títulos: (1) A visão profética e querigmática que Paulo possui do AT, entendido como precursor e como promessa do Evangelho; por exemplo, Adão como "figura daquele que havia de vir" (Rm 5.14), e Abraão como um modelo de pessoa de fé (Gl 3; Rm 4). (2) O uso eclesiástico e parenético do AT para instrução e edificação; por exemplo, o amor como cumprimento da lei, em Romanos 13.8-10, Gálatas 5.13-15. (3) A perspectiva histórico-escatológica; por exemplo, o AT como a chave para os acontecimentos desdobrados em Romanos 9—11, 15.8-9; Gl 4.21-22; Fp 2.10-11. (4) O uso apologético do AT para provar um ponto de vista; por exemplo, com relação à sabedoria (1Co 1.19, 31; 2.9, 16; 3.19-20) ou à liberdade cristã (1Co 10.26) ou à glossolalia (1Co 14.21) (1972:37-39).

### 5. Hebreus

Este é provavelmente o exemplo mais bem conhecido do uso do AT dentro do NT. Na epístola de extensão mediana, temos 35 ou 36 citações, 37 ou 35 alusões, 19 ou 18 resumos, e 13 ou 14 nomes ou tópicos.[32] A inspiração divina é enfatizada. Em vez do comum "está escrito", Hebreus utiliza a forma "disse", principalmente dos lábios de Deus (23 de Deus, para cada 4 de Cristo e do Espírito). Deus, mais uma vez, fala de forma ativa após quatrocentos anos de silêncio entre os Testamentos. As duas fontes primárias para as citações são o Pentateuco e Salmos. O Pentateuco (11 citações, 41 alusões) fundamenta a ênfase na história da redenção, e Salmos (18 citações, 2 alusões) fundamenta a cristologia do livro.[33] Isso é especialmente verdadeiro no caso de Salmos 110.1, que é retomado em pontos-chave no argumento em que se desenvolve a ênfase na exaltação de Cristo (Hb 1.3, 13; 8.1; 10.12; 12.2).

Todos concordam que a fonte das citações e das alusões é a LXX, mas houve um debate considerável com a finalidade de descobrir se o autor teve acesso a algo como o Codex Alexandrinus ($LXX^A$) ou Codex Vaticanus ($LXX^B$). A maioria hoje em dia concorda que não existe solução simples, e que o autor pode ter utilizado um texto composto.[34] No entanto, o debate principal diz respeito à hermenêutica empregada pelo autor. Tem sido bastante comum associá-la com uma exegese do tipo alexandrino e de Filo, não raro com Apolo como autor.[35] Outros viram nela o estilo *pesher*

---

[32] O primeiro número é de Lane 1991:cxvi; o segundo número de G. H. Guthrie 1997:842.

[33] Longenecker 1975:167; também Guthrie, "Old Testament in Hebrews," p. 842. Lane (1991:cxvi) afirma que o Pentateuco traz 12 citações / 10 alusões, e os Salmos trazem 17 citações / 16 alusões. Obviamente a definição de citação e alusão difere consideravelmente entre Longenecker e Lane (um problema comum!).

[34] Lane 1991:cxviii.

[35] Cf. Sowers 1965; e R. Williamson 1970. Sowers aceita a hipótese alexandrina; Williamson é contra ela. Hanson (1988:292-295) conclui: "No que diz respeito à exegese das Escrituras, Filo e o nosso autor têm muito pouco em comum".

de Qumran.[36] Porém, o consenso geral hoje é que ela utiliza uma tipologia judaica, em particular, o judaísmo apocalíptico.[37] Por exemplo, as diferenças entre 1Q Melquisedeque de Qumran e Hebreus 7 pesam mais que as semelhanças. O que vincula Hebreus à corrente principal do judaísmo e ao cristianismo primitivo.

Guthrie (1997:842-845) e Lane (1991:cxix-cxxiv) fazem um excelente trabalho de descrição das formas e dos princípios utilizados em Hebreus. Em termos de forma, há vários tipos de exegese midráshica, como quando o autor utiliza Salmos 39.7-9 da LXX em Hebreus 10.5-7, explicando que o *tote* ("e agora") do salmo significa que Deus havia abandonado os velhos modos ao estabelecer a sua nova ordem. O mesmo vale para Melquisedeque e Gênesis 14.17-20, em Hebreus 7.1-10, em que a exegese rabínica, não a de Filo, controla o uso de "sem genealogia". Na advertência de Hebreus 10.19-39, o autor utiliza Habacuque 2.3-4 (v. 38) para reforçar o chamado à perseverança, e em Hebreus 8.13 ele extrai as implicações da citação de Jeremias 31.31-34 (em Hb 8.8-12). Há também citações em cadeia (Hb 1.5-13) e listas de exemplos (e.g., os heróis da fé em Hb 11).

Os princípios hermenêuticos em Hebreus devem começar com uma tipologia. Num certo sentido, isso permeia todo o livro. A tipologia aqui não é a de Filo, mas se ajusta aos padrões predominantes judaicos. Um exemplo importante é o uso de Salmos 95.7-11 em Hebreus 3.1—4.13. Ali, a geração do deserto, presente em Números 18, aparece como um tipo das igrejas em casas de Roma, a quem a carta é endereçada. Peter Enns afirma que, para o autor, Jesus é o novo Moisés e a igreja o novo Israel, e a salvação é baseada na lealdade a Deus (1989:352-363). Outros exemplos são os santuários terrenos e divinos de Hebreus 8.1-5 e os sumos sacerdotes terrenos e perfeitos de Hebreus 8—10. Os *middoth* rabínicos também são exemplificados. *Qal wachomer* (do menor para o maior) é encontrado em Hebreus 2.2-4 (da lei mosaica para o Evangelho), Hebreus 9.13-14 (do sangue de cabras e touros para o sangue de Cristo), Hebreus 10.28-29 (da rejeição da lei mosaica para o ato de pisar no Filho de Deus), Hebreus 12.25 (do que adverte na terra ao que adverte no céu). *Gezerah shawah* (analogia entre duas passagens) é encontrada em Hebreus 4.1-11 (Sl 95.7-11 e Gn 2.2) e Hebreus 5.5-6 (Sl 2.7 e 110.4).

Para concluir, podemos observar os "dois fatores complementares" mencionados por Paul Ellingworth (1993:39-41): Primeiro, o autor não tenta retomar o texto do AT até o acontecimento, mas se baseia nos textos interpretados (e.g., o Hino de Moisés ou os Salmos) e acrescenta a sua própria contribuição original para fortalecer

[36] Yadin 1958:36-55; C. Spicq 1952-1953; Longenecker 1975:160-161.

[37] Cf. esp. Hurst 1990; Evans 2004:144.

a fé dos leitores. Segundo, os textos interpretativos não substituem os relatos históricos, pois o autor tem ambos em mente e frequentemente toma a liberdade de realçar características em passagens citadas que se ajustam ao argumento principal. O autor não ignora o contexto original utilizando suas citações como textos-prova; pelo contrário, ele parte da premissa de que "Cristo foi ativo desde o início na história do AT", de forma que os textos de fato falavam dele num sentido tipológico, final.

### 6. *Apocalipse*

Este livro não apresenta nenhuma citação formal (apesar da aproximação de Zc 12.10 em Ap 1.7 e Sl 2.9 em Ap 2.27) e, no entanto, possui, sem dúvida, mais alusões do que qualquer outro livro do NT.[38] Não há nenhuma fórmula introdutória, e as citações e alusões parciais são entrelaçadas numa teia narrativa chamada de "uso composicional" do AT (usado em Paulien 2001:9-10). O resultado é uma expressão teológica rica, mas um pouco incerta sobre exatamente o que a mensagem é e como ela progride. Existe também um certo debate, uma vez que o livro do AT é muito influente. Greg Beale (1998) acredita que o Apocalipse é um *Midrash* sobre Daniel 2 e 7. Mas as estatísticas não confirmam a centralidade de Daniel. H. B. Swete apresenta 46 referências a Isaías, 31 a Daniel, 29 a Ezequiel, 27 a Salmos e então, na ordem descendente de frequência, as referências a Gênesis, Deuteronômio, Jeremias, Joel e Zacarias (1906:cliii n. 1). S. Moyise apresenta 122 referências de Isaías, 97 de Salmos, 83 de Ezequiel, 82 do Pentateuco, 74 de Daniel, 73 dos Profetas Menores e 48 de Jeremias (1994:16). Está claro que nenhum livro predomina em Apocalipse, e João considera todo o AT como a sua fonte. Tem havido uma explosão de interesse sobre esse tópico, com importantes estudos dos vários livros do AT por trás do Apocalipse.[39]

Um dos principais debates se refere à fidelidade de João ao sentido e ao contexto originais das passagens do AT que ele utiliza em sua obra. Austin Farrer (1963) ficou famoso por seu livro inovador, argumentando que João infunde nova vida às imagens que invoca do AT. Elisabeth Schüssler Fiorenza fala do estilo antológico do livro, no modo como João passa de uma alusão à outra sem mencionar qualquer contexto original, e conclui que ele "usa palavras, imagens, expressões do AT como um arsenal de

---

[38] Muito desta seção vem do meu "Recent Trends in the Study of the Apocalypse" [Tendências modernas no estudo de Apocalipse] (2004:491-495). Kistemaker 2001:17 lista quatorze citações parciais — Ap 1.7; 2.27; 4.8; 6.16; 7.16, 17; 11.11; 14.5; 15.3a, 3b, 4; 19.15; 20.9; 21.4, 7. Quanto às alusões, Beale (1998:77 n.16) aponta que UBS tem 394; NA, 635; Kilpatrick, 493; Swete, 278; e Charles 226. A grande diferença em número se deve à dificuldade em determinar as citações parciais, alusões, ecos e o número de passagens para incluir nos ecos.

[39] Cf. Beale (1998:5-59) para uma extensa revisão das suas sete principais monografias sobre Daniel em Apocalipse, J. M. Vogelgesang e J. P. Ruiz sobre Ezequiel no livro, J. Fekkes sobre Isaías no livro, R. J. Bauckham em *Climax of the Covenant* (Apogeu da Aliança), e Moyise sobre o livro como um todo.

linguagem para fazer a sua própria declaração teológica, ou expressar a sua própria visão teológica" (1985:135). Beale relacionou quatro razões pelas quais muitos acreditam que João ignora o contexto original: a natureza informal das citações, o espírito profético de João (centrado em sua própria autoridade, e não na do AT), seus leitores helenísticos, que por falta de formação bíblica não seriam capazes de recuperar os significados originais, e a falta de evidências de que João quisesse ser fiel ao contexto original (1999:81-86).

Porém, devemos perguntar até que ponto isso é verdade. João realmente ignora o contexto e o significado? Acredito que João transforma o significado, mas sempre de acordo com o contexto original. J. Fekkes afirma que é errado "considerar atividade e autoridade proféticas incompatíveis com a atividade exegética" (1994:286-290). Ele defende o argumento de que o estilo antológico não rejeita a fidelidade ao contexto original. Na realidade, parece claro que João espera que seus leitores captem as nuanças fornecidas pelo contexto original, pois, como diz Beale, elas sempre se ajustam. Beale usa Ap 4.2-9 como um exemplo do espírito profético de João, embora as alusões ao AT sejam todas de descrições de teofanias que introduzem os julgamentos de Israel (e,g., Is 6.1; Ez 1.5, 13, 22, 28; Zc 4.2, 6).[40] A mesma consistência parece demonstrar que João estava ciente do contexto e queria que seus leitores também estivessem. Certamente muitos deles eram ignorantes e não teriam ciência dos paralelos, mas João talvez esperasse que os líderes nas comunidades explicassem tais referências aos outros. "O mais importante é que João construiu uma ponte entre dois contextos, colocando, desse modo, em jogo uma interação que segue refletida ao longo de todo o livro", isto é, uma "imitação dialética na qual o mundo simbólico do AT é dinamicamente usado e uma ampla interação ocorre entre dois mundos" (Moyise 1993:295).

Beale encontra quatro pressupostos por trás do uso que João faz do AT: Cristo representa coletivamente o novo Israel; a história é unificada sob o plano de Deus, de modo que, tipologicamente, os acontecimentos antigos correspondem aos acontecimentos posteriores; o primeiro advento de Cristo inaugurou a era do cumprimento do fim dos tempos; e as partes posteriores da história canônica interpretam as partes anteriores (1998:45). Logo, João segue o contexto anterior e o considera essencial à sua mensagem. O debate recente entre Moyise e Beale demonstra a complexidade do assunto. Moyise afirma que João envolve os leitores no processo, pedindo-lhes que criem novos entendimentos durante o processo de leitura; dessa forma, o significado fica em aberto para eles.[41] Beale responde que isso depende do enfoque epistemológico

---

[40] Beale 1999:79-80, partindo de L. A. Vos 1965:37-40.

[41] Moyise 1994:110-111. No seu "The Old Testament in the New: A Response to Greg Beale" [O Antigo Testamento no Novo: Uma resposta a Greg Beale] (1999:54-58), ele diz que, ao tirar as passagens do contexto, o NT dá novos significados ao AT. O significado não está apenas no autor, mas também no leitor.

adotado, e que, ao se aceitar o realismo crítico de E. D. Hirsch, Kevin Vanhoozer ou N. T. Wright, deve-se permitir ao autor falar e gerar o significado (1999:152-180). É preciso separar significado e significante. Paulien busca um meio-termo, argumentando que os autores do NT respeitam o contexto das passagens do AT, mas o leitor ainda é envolvido no significado:

> Com muita frequência, apropriações autorizadas das Escrituras [...] são baseadas não em uma exegese cuidadosa, mas em "respostas do leitor" carregadas de pressuposições que são tratadas como reflexões precisas da intenção do texto. A base para tais leituras têm sido muitas vezes a busca pelo poder e controle, mais do que pela fidelidade ao texto autorizado (2001:21, cf. pp. 18-22).

A melhor posição é dizer que João usa o AT com fidelidade ao contexto original, mas ao mesmo tempo com liberdade de transformá-lo de forma que atenda ao novo contexto de suas igrejas.[42] Richard Bauckham formula a ideia com competência: "As alusões se destinam a: recordar o contexto do AT que, assim, torna-se parte do significado que o Apocalipse carrega; e a construir, às vezes através de uma rede de alusões à própria passagem do AT em várias partes do Apocalipse, uma interpretação de passagens inteiras de profecias do Antigo Testamento" (1993:xi).

Em conclusão, vejamos como o AT é usado no Apocalipse:[43]

1. *Protótipos literários.* Muitas vezes as passagens do AT se tornam modelos para as seções principais. Por exemplo, Daniel 2, 7 para Apocalipse 1, 4—5, 13, 17; Ezequiel 37—48 para Apocalipse 20—22; ou Ezequiel 2.8—3.3 para Apocalipse 10.8-11; as pragas no Êxodo para as trombetas e as taças nos julgamentos.
2. *Temas análogos.* Os temas são frequentemente estabelecidos com base nos grupos de material tradicional, como o tema da "guerra santa" (cf. também Bauckham 1993:210-237), a "antiga serpente" do Apocalipse 12.9, 20.2, ou os títulos divinos aplicados a Cristo.
3. *Tipologia.* No AT, figuras como Leviatã (= o dragão) ou o pequeno chifre de Daniel (= a besta do mar) são tipologicamente relacionadas da mesma

[42] Cf. Beale (1999:84-85), a parte em que ele interage com muitos dos considerados usos não contextuais e mostra que eles, na verdade, são fiéis ao seu contexto original (Ez 43.2 em Ap 1.15; Ez 37.3 em Ap 7.14; Ez 37.10b em Ap 11.11; Is 22.22 em Ap 3.7), defendendo mudanças de aplicação, mas sem ser indiferente ao contexto original.

[43] Isso combina com o material de Beale 1998:60-128; 1999:86-96; e Fekkes 1994:70-101.

forma que são relacionados os lugares como o tabernáculo / templo (= o templo divino) ou as coisas como os cavaleiros de Zacarias 1.7-11, 6.1-8 (= os cavaleiros de Ap 6.1-8).

4. *Universalização.* Muitas vezes o que é aplicado a Israel é transposto para o mundo (Zc 12.10, o lamento de Israel, em Ap 1.7) ou para a igreja (Êx 19.6, "reino e sacerdotes" em Ap 1.6; 5.10).
5. *Cumprimento indireto.* Nesse caso, as passagens do AT são usadas informalmente para fortalecer o quadro de imagens. Por exemplo, Moisés e Elias como pano de fundo das duas testemunhas de Apocalipse 11.3-13 (com base nos milagres executados) ou o uso inaugurado em Daniel 7.13 por detrás de "alguém semelhante a um filho de homem" em Apocalipse 1.12-13 (por isso, o domínio universal dessa passagem para Jesus).
6. *Usos invertidos.* Isso ocorre quando o significado da passagem do AT é deliberadamente invertido, como em Apocalipse 3.9, prometendo que os perseguidores judeus se curvarão diante dos que creram (o oposto das expectativas em Is 45.14; 49.23; 60.14); ou, em Apocalipse 12.7-8, a destruição do dragão por Miguel (o oposto de Dn 7.21 em que o pequeno chifre derrota os santos).

## CONCLUSÃO

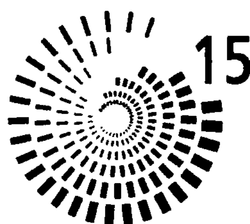
É impossível exagerar a importância de se entender o uso do AT para a pesquisa do NT. Cada estrato da igreja primitiva — cada tradição, cada autor no NT — foi imerso no AT, e sua teologia está baseada nele. Ao mesmo tempo, cada aspecto das tradições do NT, conforme visto na segunda metade deste capítulo, utiliza o AT de maneiras um pouco diferentes. Mas há uma coisa que todas têm em comum: a abordagem que herdaram, a apropriação judaica das narrativas e passagens do AT dentro dos estratos do judaísmo do Segundo Templo. A exegese midráshica, a tipologia e os padrões do *pesher* foram utilizados pelos autores do NT e permeiam as páginas do NT. Assim, quando estudamos as citações ou alusões, devemos olhar para todos os níveis: o contexto do AT do qual elas se originam, a teologia e as técnicas judaicas na apropriação do texto ou da narrativa particular, e o uso explícito da passagem no contexto do Novo Testamento. Os autores esperam que o leitor, ao mesmo tempo, compreenda o contexto original e perceba qual aspecto dele é utilizado no novo contexto. Existe tanto a fidelidade ao original quanto uma transformação dele em um novo contexto. Ambos os aspectos devem ser considerados para uma verdadeira compreensão do uso do Antigo Testamento no Novo Testamento.

# PARTE 3

# HERMENÊUTICA APLICADA



# TEOLOGIA BÍBLICA




Os capítulos anteriores se concentraram na metodologia adequada para determinar o significado pretendido originariamente em um texto. Tarefa esta que identifiquei na introdução como sendo uma abordagem baseada na "terceira pessoa", na qual o texto é tratado como um objeto de estudo cuja finalidade é descobrir a mensagem do autor. Neste capítulo, faremos uma troca: passaremos do texto (significado) para o contexto atual (significação). Conforme se observa na figura 15.1, a teologia bíblica, partindo de passagens individuais, constitui o primeiro passo em direção à definição da significação do texto para a igreja de hoje. Nesse nível, reunimos e organizamos os temas que unem passagens e que podem ser detectados através de um autor ou de um livro como um todo. Esse processo é realizado em três passos: primeiro, estudamos os temas teológicos em termos de livros individuais; em seguida, exploramos a teologia de um autor; e, finalmente, traçamos o desenvolvimento da revelação que promove a unidade de um Testamento e, até mesmo, da Bíblia inteira (isto é, o desenvolvimento histórico desses temas ao longo do período bíblico). Assim, a teologia bíblica reúne os resultados da exegese e fornece os dados para o teólogo sistemático, a fim de que este contextualize o desenvolvimento do dogma teológico para a igreja na atualidade.

Essa disciplina foi criada recentemente (cf. Reventlow 1992; Scobie 2000; Bartholomew 2005), pois, até o final do século XVIII, ela era vista como teologia sistemática. Quando Marcião tentou unificar o Novo Testamento removendo todos os elementos judaicos, Tertuliano e depois Ireneu reconheceram a diversidade dos quatro evangelhos como igualmente inspirada. Durante os mil anos seguintes, a Bíblia foi vista como inspirada. Em contrapartida, a teologia foi dominada pelo método dogmático, o uso de versículos como textos-prova para apoiar conclusões dogmáticas preconcebidas. Lutero e, em especial, Calvino se sentiram livres para ligar a doutrina às Escrituras de forma mais exaustiva. Mas foi apenas com J. P. Gabler, em 1787, que a teologia bíblica se tornou uma disciplina separada. Como um resultado do Pietismo,

que rejeitara a escolástica em favor de uma "teologia bíblica", e do surgimento do método histórico-crítico, que enfatizava a natureza histórica da verdade bíblica, Gabler, em sua aula inaugural, ao assumir a cátedra na Universidade de Altdorf, fez a diferenciação entre teologia bíblica e dogmática, considerando a primeira como textos das Escrituras condicionados pelo tempo e a segunda como verdades atemporais delimitadas pelo dogma (ver a excelente discussão em Esler 2005:12-20). Nos dois séculos seguintes, houve o predomínio da postura racionalista (com algumas exceções, entre elas, J. C. K. von Hoffmann e E. W. Hengstenberg que defenderam a unidade das Escrituras), como, por exemplo, a abordagem dialética de F. C. Baur e a da história das religiões de William Wrede. Com a relatividade histórica, o movimento da teologia bíblica estava a ponto de morrer, e os anos 1880-1920 foram rotulados de "peregrinações pelo deserto" (Trible 1991:54). No entanto, nos anos seguintes, Adolf Schlatter, a contrapartida conservadora de Wrede, produziu uma teologia bíblica e uma obra sobre o drama cristão, propondo assim uma contestação à proposta de Gabler (Esler 2005:25-26).

Com o início da teologia dialética nos anos 1920, o movimento ganhou vida nova, e Eichrodt com o Antigo Testamento (tema central: a aliança) e Bultmann com o Novo Testamento (tema central: a existência autêntica) foram atrás de uma definição histórica para a teologia bíblica. Depois da Segunda Guerra Mundial, o "movimento da teologia bíblica" avançou principalmente nas Américas, mas durou apenas de 1945 a aproximadamente 1961, devido a críticas de James Barr, Langdon Gilkey e outros (cf. Childs 1970). Eles argumentaram que um conceito de revelação dentro da história é insustentável no mundo atual e que sua tendência em ler significados teológicos em palavras bíblicas é um erro semântico. No entanto, Francis Watson demonstrou que palavras em orações podem carregar significados teológicos quando interpretadas com cuidado (1997:23-26). Heikki Räisänen (1990) ainda propôs quatro razões por que tal empreendimento é inválido: (1) a história e a teologia são incompatíveis como campos de estudo; (2) a natureza do material bíblico nos limita a escrever uma história da religião; (3) a limitação do estudo aos documentos canônicos é inválida porque essa postura foi uma decisão teológica posterior; e (4) a contradição existente entre os documentos é tão visível que se torna impossível um consenso (cf. Marshall 2004:17-18). (Uma resposta a cada uma dessas questões será oferecida nas p. 456-469). Devemos observar que o número de obras sobre esse tópico tem crescido de forma constante, e a crítica de Barr apenas logrou êxito no momento de sua publicação e na comunidade para a qual ele escreveu, ou seja, quando a teologia radical atingiu o seu auge. Os tempos mudaram, e uma maior abertura para a realidade de Deus na história transformou o cenário (cf. Osborne 2003). Räisänen,

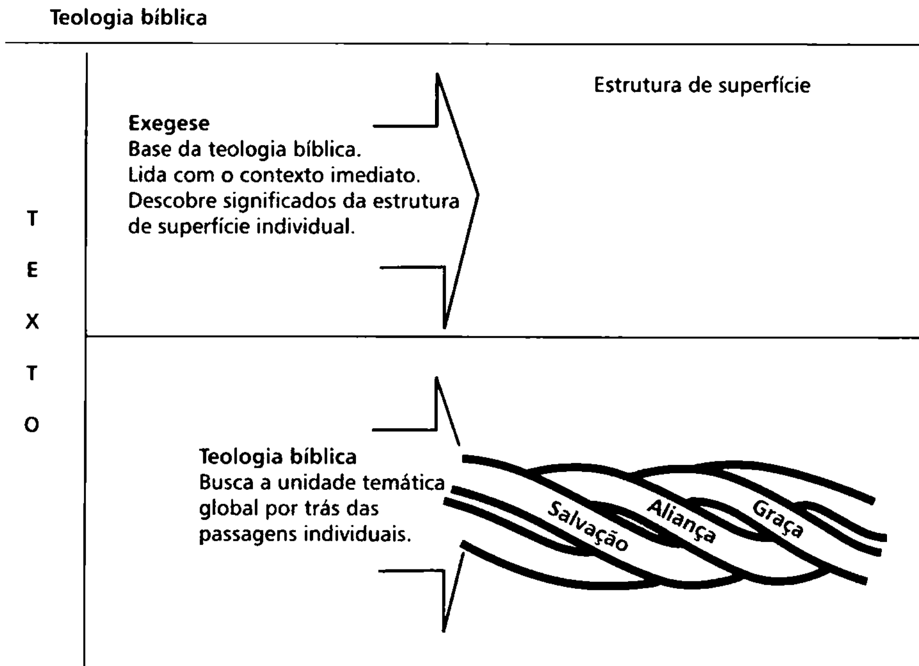



**Figura 15.1. A tarefa da teologia bíblica**

portanto, não conseguiu convencer os estudiosos sobre o assunto.[1] O problema sempre foi o equilíbrio entre a diversidade e a unidade das Escrituras. Há três diferenças principais na cena atual: (1) A ênfase na unidade dos anos 1950 até os anos 1970, cuja produção procurou encontrar um tema unificador central, foi substituída pela ênfase nas últimas décadas do século XX sobre a diversidade, levando muitos a propor como central um grupo de temas. (2) O crescente interesse nos estudos literários conduziu a teologia bíblica a uma abordagem narrativa, exemplificada no recente *New Dictionary of Biblical Theology* [Novo Dicionário de Teologia Bíblica] (2000). (3) A existência

[1] Turner e Green (2000:8-9) forneceram sete fatores para o renovado interesse na disciplina: (1) o colapso da "objetividade" da modernidade, removendo a dicotomia entre os fatos de exegese e crenças/teologia; (2) a compreensão crítico-realista de que o estudo teológico já não ameaça a integridade acadêmica, até mesmo nas universidades; (3) a percepção de que a grande quantidade de tempo gasto em obras curtas, como as epístolas, apenas se justifica quando esse estudo está relacionado a assuntos contemporâneos e a demandas relevantes; (4) o assunto da Bíblia é teológico e assim convida à reflexão teológica; (5) os livros bíblicos foram lidos canonicamente desde o princípio e, portanto, o pressuposto sempre tem sido o da unidade básica da Bíblia como um todo; (6) ao longo da história, a leitura da Bíblia sempre ocorreu em diálogo com a teologia; (7) o movimento da resposta do leitor (*reader-response*) abriu caminho para uma pluralidade de leituras no interesse da perspectiva teológica do leitor. Alguns dos fatores (1 e 7) são de perspectiva pós-moderna, mas eles oferecem um conjunto de argumentos válidos para a teologia bíblica.

de uma tendência pós-moderna na qual as dimensões retóricas e literárias ocupam o lugar de destaque com a rejeição do lugar da história para essa tarefa. (Dan Via [2002:98-105] nomeia Walter Brueggemann e A. K. M. Adam sob essa rubrica; ver a avaliação negativa que ele faz do valor do pós-modernismo para a teologia bíblica nas p. 113-125.)[2] Apesar de tudo, permanece a tensão entre a igreja, com seu desejo por uma unidade teológica e um consenso, e a academia, com sua aspiração a uma análise puramente histórica da religião cristã primitiva.

Vários estudiosos têm diagnosticado que a teologia bíblica passa por uma "crise". (cf. Childs 1970; Reventlow 1986, para boas introduções a esse tópico.) A atual ênfase na diversidade, em detrimento da unidade (p. 456-458), tem resultado num ceticismo quanto à possibilidade de se descobrir qualquer teologia "unificada". Além disso, muitas obras que reivindicam ter descoberto o tema "central" do Antigo ou do Novo Testamento não apenas fracassam em obter o consenso, como raramente ao menos duas delas concordam em qualquer coisa! Apesar disso, ainda não se perdeu a esperança nessa tarefa, e várias correntes começaram a se unir de modo sistemático para tentar resolver o impasse. Essa saída hermenêutica será o assunto deste capítulo.

Nós podemos definir a teologia bíblica como "o ramo da investigação teológica que se preocupa em identificar temas presentes nas diversas seções da Bíblia (como os escritos sapienciais ou as epístolas paulinas) para, assim, buscar os temas unificadores que integram a Bíblia".[3] I. Howard Marshall (2004:23) afirma que o objetivo é "explorar como se dá o desenvolvimento da compreensão do autor do Novo Testamento sobre Deus e o mundo, mais especialmente sobre o mundo dos homens, e a relação entre um e outro". Em um sentido mais amplo, Stephen Motyer (1997:158) define esse estudo como "a disciplina teológica criativa, por meio da qual a igreja busca ouvir a voz integrada que a Bíblia como um todo hoje nos transmite". Ela possui a prerrogativa de criar pontes entre o significado da teologia e a sua significação para a igreja contemporânea, sendo ambas as tarefas pertinentes à teologia bíblica. Charles Scobie a considera uma "disciplina ponte", pois une o significado histórico

[2] De certo modo, demos uma guinada de 180°. Sob o modernismo, os proponentes da crítica histórica rejeitavam a viabilidade da reflexão teológica, e agora, sob o pós-modernismo, os proponentes de uma abordagem confessional, polivalente, têm rejeitado a viabilidade da reflexão histórica. O argumento deste capítulo é que as duas propostas são interdependentes e devem trabalhar juntas para uma verdadeira teologia bíblica.

[3] Contrariando D. A. Carson, que argumenta que o processo de unificar temas pertence ao reino da teologia sistemática e, nesse sentido, a teologia bíblica é principalmente uma disciplina descritiva (1983:69-70). Como tentarei demonstrar, a tarefa de reunir temas corretamente pertence à teologia bíblica, que não só busca a teologia de um livro, mas também a teologia de Israel e da igreja primitiva.

do texto bíblico ao seu uso na fé e na vida da igreja (2003:46-47). Há dois tipos de investigação: a busca por temas unificadores ou centrais por trás dos Testamentos ou da Bíblia (a tarefa do estudioso) e a tentativa de localizar um tema particular (como o Espírito Santo ou a perseverança) através das várias fases do período bíblico (a tarefa de cada estudante da Bíblia). Portanto, embora a teologia bíblica ofereça uma ponte entre a teologia sistemática e a contextualização das Escrituras, ela permanece principalmente dentro da esfera da pesquisa exegética, pois sua meta principal é descobrir as visões do período bíblico. E ela ainda se une a teologia sistemática porque também é necessário atender às exigências confessionais da igreja. Na realidade, Motyer diz que sua preocupação central não é apenas o que está por atrás do texto (o significado histórico), mas "a pauta teológica contemporânea" (2000:160; cf. também Scobie 2003:8). Isso, no entanto, é um exagero, pois a tarefa da teologia bíblica é descrever o significado teológico subjacente ao texto a fim de prover um fundamento para as necessidades contemporâneas da igreja. Ela deve se mover em ambas as direções e, em outro sentido, oferecer o conteúdo que tanto informa quanto guia a teologia sistemática.

## RELAÇÃO COM OUTRAS DISCIPLINAS

A figura 15.2 apresenta as relações existentes entre as várias disciplinas teológicas. Nas próximas páginas, analisaremos a teologia bíblica em sua relação com cada uma das demais disciplinas.

### *1. Teologia bíblica e exegese*

Richard Gaffin afirma que a "teologia bíblica é a reguladora da exegese", porque "a estrutura histórica do próprio processo de revelação", em vez das "relações literárias", é que determina a mensagem da Bíblia.[4] No movimento da teologia bíblica, existe uma permanente tensão entre diversidade e unidade, entre preocupações histórico-críticas e exegeses histórico-gramáticais.

Nesse sentido, estudiosos críticos são frequentemente mais "literalistas" do que os conservadores, que em geral assumem que qualquer suposta contradição ou diferença entre os escritores bíblicos removeria a base para uma unidade teológica mais profunda entre eles. Isso é desnecessário, pois os autores usam termos ou expressões diferentes para conceitos bíblicos semelhantes e enfatizam um lado ou outro de uma

[4] Gaffin 1976:44-45, seguindo John Murray. A tendência para se exagerar as diferenças entre os escritores bíblicos deve ser controlada por uma consideração mais holística do material bíblico. De forma semelhante, Guthrie argumenta que considerações intertextuais exigem que a Bíblia seja tratada como mais do que apenas uma outra obra humana (1981:34-36).

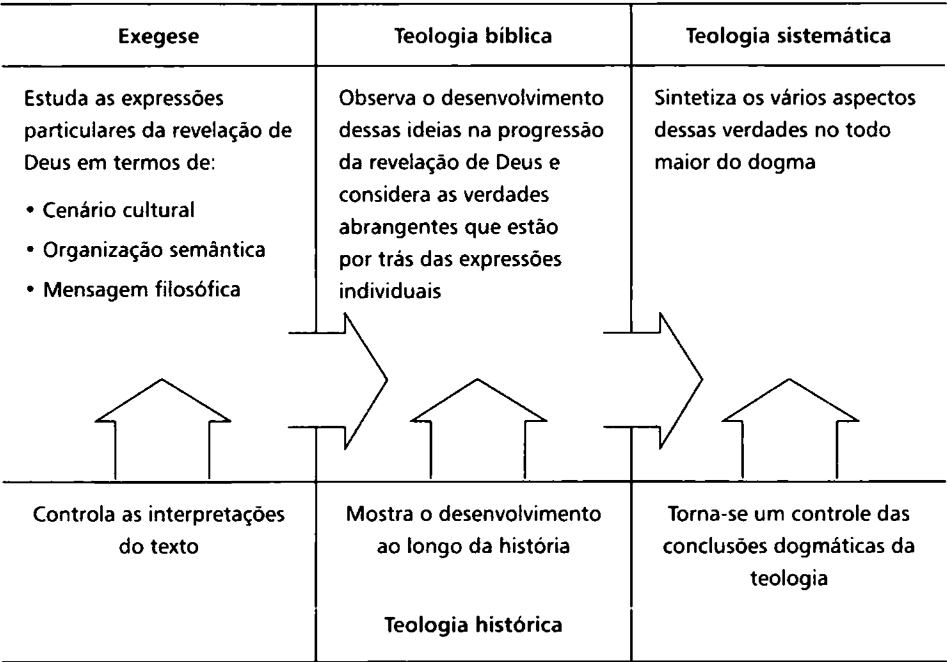



**Figura 15.2. As relações entre as disciplinas**

realidade teológica maior. Por exemplo, a soberania divina e o livre-arbítrio humano não são aspectos contraditórios do processo de salvação, e podem ser harmonizados em um nível mais profundo (entretanto, não se pode harmonizar a garantia condicional com a garantia incondicional — ou a pessoa pode perder sua salvação ou não). O mesmo é verdadeiro para a fé (Paulo) e as obras (Tiago). Embora as obras não nos possam salvar (Ef 2.8-9), elas são o resultado necessário de uma verdadeira fé (Ef 2.10 = Tg 2.14-16).

No entanto, essa é apenas uma parte do quadro. Há uma relação de mão dupla entre teologia bíblica e exegese. A primeira oferece as categorias e a unidade bíblica global por trás de uma interpretação de passagens individuais, enquanto a segunda oferece os dados a serem reunidos dentro de uma teologia bíblica. Em outras palavras, as duas são interdependentes. O exegeta estuda o que o autor quer dizer com base em considerações literárias (gramática e desenvolvimento de pensamento) e no contexto histórico (socioeconômico), para depois o teólogo bíblico trabalhar com os resultados e compilar padrões de unidade por trás das declarações individuais.

Em suma, a espiral hermenêutica é agora ampliada a fim de incluir a teologia em um diálogo entre cinco divisões no processo hermenêutico: exegese, teologia bíblica,

teologia histórica, teologia sistemática e teologia prática.[5] Dentro desse esquema, exegese, teologia bíblica e teologia sistemática se colocam em diálogo contínuo.

## 2. *Teologia bíblica e teologia histórica*

Michael Horton diz que a meta da teologia histórica é "determinar o que, de fato, a igreja disse em suas formulações dogmáticas através de seu desenvolvimento orgânico", isto é, "o desenvolvimento de dogmas da igreja em relação ao seu ambiente" (2005:293). Todos os estudiosos fazem parte de uma comunidade confessional, e a tradição dessa comunidade exerce praticamente um papel normativo sobre os processos e procedimentos interpretativos do estudioso individual. A história dos dogmas traça o desenvolvimento dessas tradições comunitárias, como também das doutrinas que elas sustentam. A teologia histórica, como se apresenta, desempenha um papel crítico no que diz respeito ao empreendimento hermenêutico, apesar de estar visivelmente ausente na maioria dos comentários ou das obras de teologia. Entretanto, devido à ênfase dada ao contexto por trás das decisões exegéticas ou teológicas, a história do dogma é incomensuravelmente valiosa para a disciplina interpretativa. A importância da história da igreja para hermenêutica é tripla, pois nos possibilita: (1) ver como foram interpretadas passagens ao longo da história da igreja; (2) entender como uma doutrina se desenvolveu através dos períodos da igreja; e (3) traçar as origens e a estrutura da crença que sustentam nossa própria tradição confessional.

A teologia bíblica, interessada nos padrões de pensamento do período bíblico, parece afastada dos debates e interpretações dos períodos posteriores. No entanto, essa concepção é idealista, pois a nossa pré-compreensão desenvolveu-se em meio a esses debates posteriores, e isso pode obscurecer nossa tentativa de determinar uma teologia verdadeiramente "bíblica". A teologia histórica oferece uma revisão importante sobre tendências bastante exuberantes que induzem a leitura de ideias posteriores no período bíblico (ver a discussão sobre "política da decisão teológica" no cap. 16). O intérprete deve estar sempre atento à falácia de encontrar no texto assuntos teológicos posteriores. Algo que, por exemplo, acontece frequentemente nos estudos sobre a eucaristia ou o batismo. Um bom conhecimento das práticas que se desenvolveram durante os séculos I e II nos fará cautelosos na leitura de passagens do Novo Testamento à luz de práticas posteriores, como o uso de peixe no século II para a celebração eucarística ou como as complexas liturgias batismais dos períodos

---

[5] Uma construção a partir do esquema quádruplo de Geerhardus Vos, que segue a divisão clássica em teologia exegética, teologia histórica, teologia sistemática e teologia prática (1948:12-13). Ele acredita que exegese e teologia bíblica pertencem à mesma divisão, mas penso que elas são suficientemente distintas para nos autorizar nomeá-las em lugares separados no processo de interpretação.

seguintes. Richard Muller observa cinco princípios para o estudo da história da doutrina: (1) compreender nosso sistema atual de crenças pela identificação de suas raízes passadas (podemos compreendê-lo sem cumprir esse processo), realçando os bons modelos que devem ser imitados e os modelos negativos a serem evitados; (2) oferecer um fundamento para se compreender nossas atuais formulações doutrinárias; (3) fornecer lições para os problemas relativos à aplicação de princípios do Novo Testamento em situações radicalmente diferentes na vida da igreja; (4) oferecer exemplos importantes sobre a importância da história em assuntos atuais; (5) ajudar cada um de nós a entender e desenvolver a autocompreensão de nossa comunidade cristã, a fim de nos permitir a identificação de nosso lugar na história da igreja em desenvolvimento (1991:104-108).

A teologia histórica tecnicamente se encontra entre a teologia bíblica e a sistemática. Ela estuda a forma como as comunidades paradigmáticas posteriores compreenderam as doutrinas bíblicas, e nos permite entender melhor os debates teológicos atuais, colocando-os numa perspectiva marcante dentro da história do dogma. O processo de revelação é visto em termos de inspiração (os dados oferecidos pela Bíblia) e iluminação (a interpretação desses dados ao longo da história da igreja).[6] Desse modo, o teólogo ganha uma ferramenta hermenêutica crítica para determinar a validade e a forma do dogma para a era atual.

Ao mesmo tempo, a teologia histórica oferece uma saída para a tensão entre a teologia bíblica e a sistemática, isto é, um reconhecimento do lugar adequado da tradição como pré-compreensão para a tarefa interpretativa. Muitos têm notado o valor positivo da compreensão da comunidade (tradição) no sentido de prover categorias para a compreensão (cf. Gadamer). Sem os dogmas tradicionais, não conseguiríamos apreender as implicações das passagens bíblicas. Ao mesmo tempo, esses sistemas de crença formados previamente podem desempenhar um papel negativo na tentativa de ajustar forçosamente as declarações bíblicas a categorias dogmáticas preconcebidas. A resposta é um adequado "círculo hermenêutico", ou espiral, dentro do qual o texto é reconstruído com base em nosso sistema teológico, na medida em que desafia nossa pré-compreensão e nos conduz a uma reforma das categorias derivadas da tradição. A história da tradição nos ajuda muito nessa tarefa, colocando nossos preconceitos

---

[6] Discordo daqueles que, como Paulo Achtemeier, estendem a inspiração a comunidades interpretativas posteriores, como também aos autores bíblicos. De forma alguma se pode dizer que teologias concorrentes teriam sido "inspiradas" por Deus em um sentido canônico. Trata-se aqui, é claro, do clássico debate entre ideias católicas romanas e protestantes, relativo ao "magisterium" ou autoridade da igreja para estabelecer o dogma. Prefiro usar o termo *iluminação* (cf. 1980:540-541) para o dogma da igreja, pois este é uma aproximação humana que tenta reunir e logicamente resumir a verdade bíblica para a comunidade de fé em vez de estabelecer uma nova autoridade canônica.

teológicos em perspectiva histórica e deixando-os assim mais abertos à influência (e correção se necessária) do próprio texto.[7]

Uma das principais inovações na hermenêutica é o lugar da "exegese da comunidade", com sua dupla ideia central: diálogo com a antiga comunidade de fé, por intermédio da história do dogma; e diálogo com a presente comunidade, por meio das recentes obras teológicas e do debate entre comunidades. O aspecto passado é a nossa preocupação aqui. A história da igreja nos ajuda a evitar o pressuposto simplista de que a atual compreensão da comunidade é intocável, e ainda nos permite forjar uma abertura para o mundo original do texto, até mesmo quando ele está em conflito com os desejos da comunidade. A teologia histórica realiza tais condições, permitindo aos teólogos ver o quadro maior (o desenvolvimento histórico do dogma), em que tanto a compreensão do texto quanto a posição da comunidade podem ser apresentadas.[8]

### *3. Teologia bíblica e teologia sistemática*

Otto Piper menciona quatro limitações da teologia bíblica: a diversidade de modos como são interpretados os eventos salvíficos dentro das Escrituras; a diversidade dentro do *kerygma* bíblico, tanto em termos de forma quanto de função; a natureza histórica da linguagem bíblica que cria uma barreira entre a teologia bíblica e o homem atual; e a subjetividade dos exegetas, que os induz ao desvio do significado original em sutis direções (1957:106-111).

Neste capítulo, argumento que o dilema entre teologia bíblica e sistemática pode ser resolvido através de uma integração entre elas, construindo assim uma ponte entre a revelação divina e a compreensão humana. As duas disciplinas suplementam e complementam uma à outra.[9]

---

[7] Nesse sentido, Horton (2005:294) aponta quatro perigos numa abordagem histórico-teológica: (1) a "crença numa idade de ouro", que acontece quando um movimento escolhe um período ou um herói para imitar e faz deste toda sua fonte de perspectiva teológica; (2) uma "visão eterna dos dogmas da igreja", na qual não se reconhece que os modelos tirados do passado foram o produto de uma formação social e de fatores culturais particulares, tratando-os como verdades determinadas por Deus; (3) o "biblicismo", em que o intérprete identifica sua compreensão particular como sendo as Escrituras em si, e adota uma posição do tipo "assim diz o Senhor"; (4) as "tendências especulativas", em que a tradição ou a lógica do intérprete é a origem da convicção, e não as Escrituras.

[8] Bernhard Anderson atribuiu justamente esse papel ao comentário, declarando que primeiro se deve abordar o texto e, então, usar o comentário para se obter uma avaliação da história da interpretação do texto (1982:342-347). Essa medida auxilia a interpretação e a aplicação contemporâneas. Embora isso seja teoricamente verdadeiro, bem poucos comentários oferecem tal perspectiva histórica (uma excelente exceção é o comentário aos Hebreus de Philip Hughes).

[9] Com base no diálogo católico romano entre tradição e exegese, Joseph Blenkinsopp diz que o exegeta deve "seguir seu caminho entre a Sila da filologia e semântica, e a Caríbdis de uma teologia bíblica (inconscientemente) autônoma. É seu trabalho fornecer a seu colega o material necessário para a síntese que este precisa realizar" (1964:84).

O âmago do assunto é este: a diversidade dentro das Escrituras impede a possibilidade de se descobrir uma teologia bíblica ou sistemática? A discussão a seguir tentará demonstrar a unidade subjacente à diversidade dentro das tradições/livros bíblicos. Na realidade, a teologia bíblica e a teologia sistemática configuram-se como um componente crítico na solução para o dilema da hermenêutica atual. Uma ênfase exagerada na diversidade causou o ceticismo liberal a respeito da verdade normativa das declarações bíblicas. A recuperação da unidade nos permite reafirmar a natureza absoluta das declarações centrais da Bíblia e renovar a busca pelo significado pretendido.

Antes disso, qual é a relação que de fato existe entre teologia bíblica e sistemática? Num sentido muito real, elas são inseparáveis e interdependentes.[10] Todos os cinco aspectos do empreendimento teológico-hermenêutico (exegese, teologia bíblica, teologia histórica, teologia sistemática e teologia prática) coexistem em uma unidade conceitual. Em certo sentido, eles fluem em linha reta, conforme a ordem aqui apresentada, na qual cada um dos aspectos forma o fundamento e o fluxo para o seguinte. Em outro sentido, os três últimos proveem a estrutura mental para o estudo exegético e teológico (cf. figura 15.3). A pré-compreensão teológica estabelecida pela tradição confessional da pessoa é um componente necessário para as decisões exegéticas. E, mais, tanto a teologia bíblica quanto a sistemática congregam a revelação de Deus em sua Palavra (cf. Sailhammer 1995:12-16), logo, elas são as duas partes da tarefa maior de compreender e aplicar a Palavra.

Em termos de método, porém, cada disciplina possui uma certa autonomia funcional. É esse o motivo pelo qual as exponho em capítulos separados. A teologia bíblica estuda os temas subjacentes aos livros individuais e às tradições dentro da Bíblia, buscando leis abrangentes que os integrem em um padrão holístico. Em seguida, a teologia sistemática contextualiza tais temas em um todo lógico e conceitual, que reconstrói o dogma para o momento atual. I. Howard Marshall (2004:43-44) assinala que, embora a teologia bíblica seja descritiva e a sistemática prescritiva, a primeira determina o ensino teológico das Escrituras e também desempenha um papel prescritivo ou normativo. De forma descritiva, o estudioso traça o pensamento dos livros bíblicos, o que em si mesmo oferece a base do pensamento sistemático. Como diz Roger Nicole, "a teologia bíblica é o fundamento da teologia sistemática, ao oferecer o valioso fruto do estudo exegético obtido numa adequada relação com o contexto original e com o desenvolvimento da revelação divina" (1978:185;

[10] Richard Gaffin argumenta que a teologia bíblica, concentrada na revelação de Deus através da história, obriga a teologia sistemática a ser honesta com o processo da revelação e, assim, com o significado pretendido (histórico) do próprio texto (1976:42-50). Desse modo, a teologia bíblica regula os resultados da exegese e controla as tendências subjetivas da dogmática.

cf. p. 185-193). Eu acrescentaria que ela também começa o processo de construção do dogma, delineando os temas teológicos dos livros bíblicos. A partir deles, apreendem-se os metamodelos para a teologia sistemática. No entanto, muitos discordam nesse ponto. Alguns (como Donald Guthrie em sua *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento]) acreditam que, no final das contas, os princípios organizadores são derivados da dogmática. Outros (como George Ladd em sua *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento]) baseiam-se em uma abordagem descritiva, admitindo que os princípios organizacionais sejam derivados do próprio texto, em vez de serem fundamentados numa fonte externa como a teologia sistemática. Como diz Wayne Ward, "a *estrutura*, ou o princípio de organização, de uma teologia bíblica deve ser determinada pelas unidades literárias dos Antigo e Novo Testamentos" (1977:383).

Vamos tomar as ideias de Ladd e Guthrie como exemplos. Um dos problemas básicos de Ladd é a falta de síntese (seu fracasso em obter temas unificadores que integrem as tradições do Novo Testamento). Já o problema de Guthrie é não permitir que os documentos bíblicos determinem a estrutura de sua teologia. No entanto, o erro de Guthrie é mais sério do ponto de vista da teologia bíblica, pois ele acaba

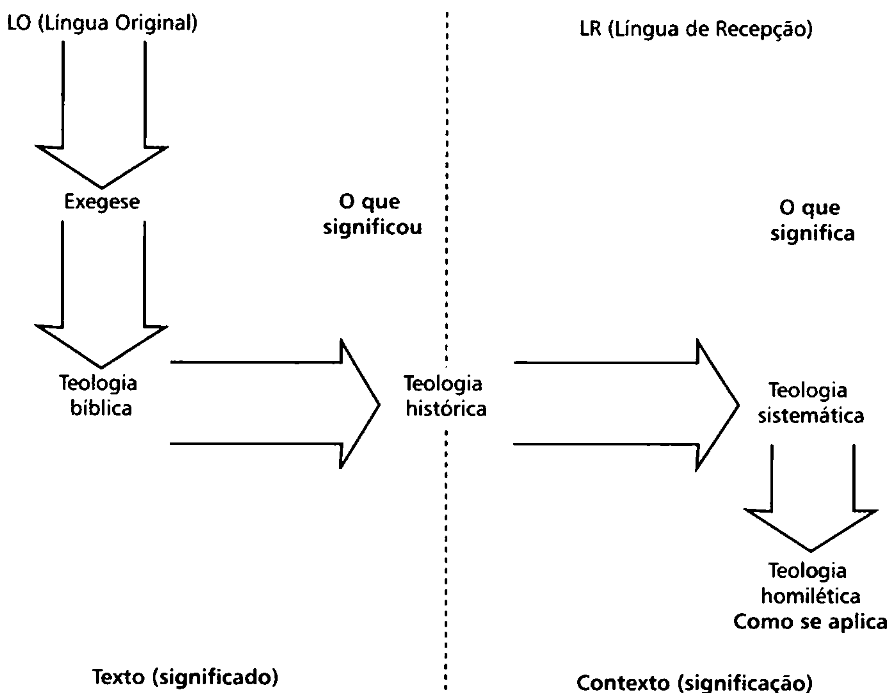



Figura 15.3. Do texto para contexto

oferecendo uma teologia sistemática disfarçada de teologia bíblica.[11] Guthrie deveria permitir que os autores bíblicos ditassem as categorias teológicas e, assim, determinar a unidade mais abrangente entre eles. A melhor abordagem seria combinar os métodos de Ladd e Guthrie, isto é, notar as expressões e os temas diversos dos vários estratos do Novo Testamento e, então, compilá-los para construir um centro integrado da teologia da igreja do século I. O modo analítico de Ladd e o modo sintético de Guthrie podem informar e corrigir um ao outro.

Em suma, a teologia bíblica é descritiva, localizando as ênfases individuais dos escritores sagrados e reunindo-as depois em temas arquetípicos que unificam os Testamentos. A teologia dogmática coleta o material gerado pela teologia bíblica e o reescreve ou reconfigura em um padrão lógico atual, integrando esses aspectos em uma declaração confessional para a igreja de hoje.[12] Por exemplo, a teologia bíblica começa com a escatologia realizada de João (salvação/vida eterna como uma posse presente do crente) e a escatologia final de Hebreus ou 1Pedro (salvação como realização futura). Percebendo que esses aspectos são complementares e partes de uma verdade maior (a escatologia inaugurada, que reconhece a salvação que começa no presente e é consumada no futuro), o teólogo bíblico encontra tanto a segurança quanto a responsabilidade na vida cristã. A teologia sistemática toma esse resultado e o integra numa doutrina mais inclusiva que reúne soteriologia e escatologia.

Por fim, a teologia sistemática é o passo intermediário que liga "o que significou" (a tarefa da exegese e da teologia bíblica), "o que significa" (a tarefa de teologia sistemática) e "como se aplica" (a tarefa da teologia homilética) — cf. figura 15.3. Claro que, esse não é um arranjo totalmente satisfatório: os teólogos bíblicos se recusam a ser "um intruso em algum ponto mediano entre o texto do Novo Testamento e a reconstrução atual da mensagem do Novo Testamento" (Barrett 1981:5), enquanto os teólogos sistemáticos protestam contra o rebaixamento de sua disciplina a um estudo contextual e filosófico. Na realidade, qualquer tentativa de diferenciar de forma exagerada as duas tarefas é artificial, pois uma não pode ser feita sem a outra: elas são interdependentes. A teologia bíblica deve auxiliar o teólogo a "se deter [...] quando seu entusiasmo escapar ao controle" (Barrett 1981:7). De maneira semelhante,

[11] Conforme observa Hughes, Guthrie "escreve algo mais parecido com uma teologia sistemática do Novo Testamento do que com qualquer outra coisa. [...] Certamente os temas de que a dogmática e a teologia do Novo Testamento tratam são semelhantes, mas isso não significa que uma teologia do Novo Testamento precise ser *estruturada* tematicamente. [...] Ao ignorar as teologias individuais no Novo Testamento, tem-se a sensação de que alguma mensagem teológica escapou entre as malhas da rede tópica de Guthrie" (1982:112-113).

[12] C. K. Barrett corretamente observa que a teologia bíblica "pode ser caracterizada pelo processo verbal", enquanto a sistemática, "pelo resultado verbal" (1981:5). A teologia sistemática é a disciplina que "envolve a relação entre a verdade bíblica imutável e os métodos filosóficos variáveis".

a pré-compreensão dogmática do teólogo bíblico interage em um tipo de "círculo hermenêutico", no qual cada disciplina informa e controla a outra (cf. figura 15.4).

### *4. Teologia bíblica e teologia homilética*

P. J. H. Adams afirma que a "teologia bíblica requer um pregador", pois a finalidade da disciplina é expor aquilo que "Deus disse" e consentiu revelar à humanidade (2000:104-105). Deus, portanto, é a causa pela qual essas verdades reveladas foram registradas ou "escrituradas" em textos sagrados. E, através destes textos, o próprio Deus pediu a seu povo que proclamasse para a igreja e para o mundo as verdades teológicas reveladas. Todos os estudiosos reconhecem que a teologia bíblica se deve aventurar não apenas na descrição do pensamento passado dos autores canônicos, mas também na demonstração da relevância dessas ideias para o contexto atual. Se a teologia bíblica possui um componente prescritivo, ela então deve proclamá-lo. James Dunn enfatiza o "nível eclesiástico" da teologia bíblica, isto é, a definição das presentes implicações do cânon para a igreja de hoje (1982:26-27, 40-43). Como diz Georg Strecker:

> O que o Novo Testamento tem a dizer ao nosso presente não é a dimensão menos importante de sua proclamação e demanda. Ao ouvir o que diz as Escrituras, a igreja se vê como "*ecclesia semper reformanda*", assegurando-se de sua origem, e é levada a se perguntar criticamente se, na forma concreta em que se manifesta agora, ela está em continuidade com as proclamações e demandas fundamentais. (2000:3)

Dunn argumenta que apenas isso pode trazer influência para a igreja atual, já que, de fato, cada denominação se constrói mais em função de sua própria tradição eclesiástica do que do próprio cânone sagrado. Embora tal constatação esteja correta em um sentido pragmático, eu não gostaria de canonizar a diversidade em tal extensão. Um dos

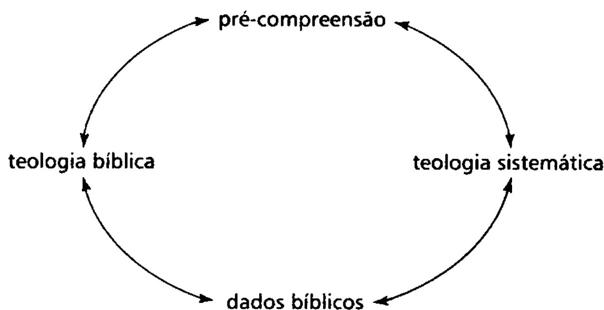



**Figura 15.4. A interdependência das disciplinas teológicas**

propósitos principais deste livro é prover controles metodológicos para se evitar justamente semelhante erro, de forma que os intérpretes possam permitir ao texto falar através de suas diversas teologias e, assim, possibilitar que tradições divergentes interajam e se movam realmente juntas.[13] Ninguém é apenas teólogo bíblico ou apenas pregador. Todo mundo que lê um texto bíblico e busca discernir seu significado (incluindo o que *significou* e o que *significa*) precisa obrigatoriamente integrar as disciplinas.

Ao mesmo tempo, a homilética ainda se encontra distante da teologia bíblica. Os dados bíblicos são traduzidos e interpretados pela exegese, reunidos pela teologia bíblica, e, em seguida, transformados em teses dogmáticas pela teologia sistemática. Essas teses são desenvolvidas pela teologia histórica dentro dos padrões de pensamento das várias situações e tradições da igreja, sendo por fim aplicadas à situação atual pela teologia homilética. Não há apenas um único círculo hermenêutico, mas, na verdade, uma espiral de esferas integradas pelo diálogo. O propósito é permitir que o texto "significado" chegue de novo à igreja. Conforme Adams afirma (2000:106-107), o pastor sempre praticará teologia bíblica boa ou ruim, pois Deus em sua palavra exige *kerygma* e *didakhe*; e, em todo sermão, o texto e sua teologia deveriam orientar o conteúdo. Na realidade, a teologia bíblica contribui para que a aplicação do texto atinja seu propósito, ao ligar o texto antigo à significação contemporânea (cf. também Kysar 1991:143-156).

## ÁREAS COM PROBLEMAS ESPECÍFICOS

### *1. Unidade e diversidade*

Aqui estamos no coração do debate a respeito do método histórico-crítico. Os estudiosos dessa crítica duvidam que declarações bíblicas individuais possam ser reunidas em modelos doutrinários abrangentes, levando-se em conta as diversas correntes de tradição no período bíblico.[14] Rolf Knierim verifica "a pluralidade de teologias" no

---

[13] Marvin Tate dá um passo além e considera a "pregação bíblica" como um caminho para uma teologia bíblica adequada, visto que a pregação necessariamente demanda uma nova avaliação das Escrituras como um todo (1981:179-180). Ele louva em especial a tentativa de Childs em fornecer um método canônico para fazer isso.

[14] Walter Bauer produziu uma obra clássica sobre a diversidade, argumentando que o que se chamou de heresia no Novo Testamento era considerado originalmente como verdade ortodoxa, havendo sido prejudicado pela tradição desenvolvida por Paulo e seus seguidores. A obra recente de maior impacto é a de Dunn (1977), que aceita a tese de Bauer de que "não havia nenhuma forma 'pura' de cristianismo no princípio que pudesse ser chamada corretamente de 'ortodoxa', [...] [mas] apenas formas diferentes de cristianismo que competiam pela lealdade dos crentes" (p. 3). Depois de traçar a miríade de teorias concorrentes através das diferentes comunidades do período do Novo Testamento, Dunn conclui que a única linha unificadora era a continuidade entre o Jesus histórico e o Cristo da fé (p. 369-372). Realmente é estranho que a única fonte de unidade seja um tema que surgiu apenas no século passado!

Antigo Testamento e diz que "a coexistência dessas teologias no Antigo Testamento exige a interpretação de suas relações ou correspondências. Trata-se de uma tarefa diferenciada que supera a interpretação de cada uma delas em seus próprios termos, algo que compete à exegese histórica" (1995:1-2). Petr Pokorný chama isso de um problema quase insuperável por tentar estabelecer a continuidade entre as tradições bíblicas. Como defende Pokorný, tendo em vista o fato de que material bíblico é circunstancial e ligado a um desenvolvimento histórico irreversível, torna-se praticamente impossível derivar daí uma teologia unificada (1981:1-3). Ao mesmo tempo, Craig Bartholomew (2005:88) afirma que "a intuição, porém, que motiva uma teologia bíblica integrada se origina do próprio evangelho, de forma que o discernimento da unidade interna da própria Bíblia deve permanecer como a meta e o coroamento da teologia bíblica".

Certamente há de fato uma tremenda diversidade entre os livros bíblicos. Os gêneros e propósitos discrepantes se originaram de uma gama de situações e problemas enfrentados por Israel e pela igreja primitiva. A maioria dos livros do Novo Testamento foi escrita para defender o cristianismo apostólico contra várias aberrações, e há uma grande variedade de expressões e perspectivas entre os escritores. David Kelsey conclui que "não há um único conceito normativo de 'Escritura'. Em vez disso, surge ali uma família de conceitos de 'escritura' relacionados, mas notavelmente diferentes" (1975:14-15). No entanto, semelhante ceticismo não está comprovado. De forma alguma, a diversidade conota desunião, e um nível mais profundo de unidade pode ser descoberto. Rudolf Schnackenburg declara: "Podemos, então, falar realmente de uma teologia do Novo Testamento? Podemos e devemos, precisamente porque o Novo Testamento é uma unidade, [...] uma única confissão em um Senhor, uma fé, um Deus e Pai (Ef 4.5,6)" (1963:22; ver também Marshall 1976-1977:514; Moule 1981:234). Marshall indica três possíveis respostas a contradições aparentes: considerá-las insolúveis, verificar se elas podem ser conciliadas ou verificar se uma unidade mais profunda pode emergir dentre elas (2004:30-31). As duas últimas são as formas mais apropriadas para se abordar tais questões. As diversas teologias individuais devem ser colocadas lado a lado, com todo o cuidado para que cada uma possa falar por si mesma, e então a unidade maior deve ser buscada.

Guthrie em sua obra *New Testament Theology* [Teologia do Novo Testamento] fez um excelente trabalho ao demonstrar a unidade por trás das diversas expressões do Novo Testamento, conforme Gerhard von Rad, Walther Eichrodt e outros fizeram com o Antigo Testamento. O problema básico é linguístico, logo, as dificuldades serão resolvidas no nível semântico, especificamente por meio do campo semântico subjacente aos conceitos teológicos. Temos visto conflito entre os conceitos deuteronômicos,

davídicos e proféticos a respeito da aliança, ou entre os conceitos da lei e da graça existentes em Mateus e Paulo? Nesse caso, precisamos determinar exatamente como os termos (tais como *cumprir* em Mt 5.17 e a linguagem em Rm 4.13-15 ou Gl 3.19—4.6) são usados na estrutura de superfície e na mensagem do texto, para então delinear os princípios teológicos subjacentes na estrutura mais profunda. Nesse nível de profundidade, podemos com frequência encontrar a unidade.[15]

Muitos concordam com a importância da "história social das ideias" como um árbitro adequado para decidir sobre questões de significado e autoridade (cf. Woodbridge 1982:26-27). Não nos atrevemos a assumir a unidade ou a diversidade sem antes verificar fatores como pano de fundo, campo semântico, influência da comunidade ou desenvolvimento sociológico de Israel e da igreja. As sete "reflexões positivas" de D. A. Carson oferecem uma conclusão apropriada: (1) todo mundo manifesta algum tipo de sistema teológico de crenças "unificado"; (2) a base de dados é o cânon inteiro, que está aberto às leis da lógica; a teologia (ou as afirmações de diversidade) deve ser edificada a partir do texto sagrado, e não ser imposta sobre este; (3) a revelação progressiva deveria ser seriamente considerada, mas novamente enfatizamos que ela precisa vir do texto; (4) as diferenças bíblicas refletem com frequência "preocupações pastorais diversas", em vez de estruturas confessionais divergentes; (5) a diversidade também indica frequentemente os estilos individuais e os interesses dos próprios escritores; (6) a harmonização teológica é válida quando as declarações subjacentes forem compatíveis; (7) o estudioso deve evitar textos isolados para apoiar suas teses, e permitir que cada passagem determine seu próprio significado e teologia (1983:77-95; também 2000:95-97).

### 2. *História da tradição*

James Dunn e James Sanders argumentam que, em cada fase, a consciência canônica das comunidades dependia do desenvolvimento de uma tradição para a sua autocompreensão. Logo, não apenas a fase final como também as fases mais iniciais constituem a Palavra de Deus. Nesse sentido, tanto a pré-história quanto a forma codificada final do texto são essenciais para uma verdadeira teologia bíblica.[16] Há dois modos de

---

[15] David Aune declara que o Novo Testamento possui uma variedade de pontos de vista, mas nenhuma contradição categórica (1973:10-15). Conforme se reconheça a natureza analógica da linguagem bíblica, da mesma forma se poderá reconhecer os temas por trás das diversas expressões.

[16] Dunn 1982:18-21 e Sanders 1972:17-20. Paulo Achtemeier faz da tradição um dos três componentes-chave (tradição, situação, demandado) que se relacionam para formar o lugar da inspiração, declarando que "as tradições são os materiais de construção através dos quais a comunidade continua construindo e moldando seu presente e seu futuro" (1980:126; ver p. 124-126). Em cada nova situação, a inspiração divina estava presente, e, por isso, a teologia deve permanecer ciente de todo o processo, como também da forma final do texto.

se analisar o processo de constituição da tradição: por uma radical reconstrução da história do texto e da nação, em conformidade com as diretrizes de Martin Noth, ou por uma aceitação do texto como canonicamente concebido, dispensando-se uma revisão especulativa da história. O primeiro deles faz com que seja praticamente impossível uma teologia bíblica, já que tende a produzir uma série de múltiplas interpretações que resultam num ceticismo extremo em relação à viabilidade de semelhante empreendimento. Por essa razão, a maioria dos estudiosos utiliza a segunda abordagem.

Em geral, um estudioso associado à abordagem histórico-tradicional na teologia bíblica é Hartmut Gese. Ele assume uma direção conscientemente canônica e defende um processo fechado e integrado da tradição unindo os dois Testamentos. Para Gese, a história da tradição não é uma coleção artificial de tradições fragmentadas e, às vezes, contraditórias, mas um longo processo de desenvolvimento em que as tradições eram reinterpretadas de acordo com o surgimento de novas contingências. Por exemplo, como a Torá era refeita em situações diferentes, houve mais de um Decálogo. No entanto, houve continuidade, e interpretações posteriores se construíram sobre as leis clássicas, e não em seu lugar.[17] Gese acredita que apenas um processo crítico-tradicional pode unir os Testamentos: já que textos foram desenvolvidos a partir do "processo vital" das comunidades, apenas um método que abarque apropriadamente tanto a crítica da redação quanto a da composição poderá avaliar os desenvolvimentos teológicos. Cada fase é essencial ao produto final e ainda dependente dessa meta final. Para Gese, isso significa que o Antigo Testamento não foi cumprido até o Novo Testamento. O programa de Gese recebeu uma fortíssima crítica.[18] Ele parece de várias formas substituir o conceito de um centro unificado por sua teoria de um processo tradicional ou revelatório. O autor ignora a teologia em favor da hermenêutica e da história. Todas as abordagens crítico-tradicionais dependem de reconstruções especulativas da história bíblica e, por isso, são dependentes dos inconstantes modismos da opinião histórica. Em suma, o teólogo bíblico deve estar atento ao processo de constituição da tradição em Israel e na igreja primitiva, mas esse é um fator entre muitos do arsenal exegético e não o componente fundamental na formação da história do dogma no período bíblico.

### *3. Teologia e cânon*

Estreitamente ligado ao assunto da tradição se encontra a questão do cânon, que certamente é fundamental, como se verifica pelo grande número de obras sobre o

[17] Gese 1981:15-25. Gese entende como ponto central da teologia bíblica cada nova situação em que a inspiração divina esteve presente; logo, a teologia deve permanecer ciente de que todo o processo, assim como a forma final do texto, diz respeito ao processo de revelação divina concentrada no Sinai (Antigo Testamento) e em Sião (Novo Testamento).

[18] Ver Hasel 1982:66-67; Hayes e Prussner 1985:244, 262; Reventlow 1986:150-154.

tema. Utilizando uma abordagem crítico-tradicional para tratar da matéria, Marvin Tate defende um conceito dinâmico do cânon que inclui as fases de desenvolvimento como também o produto canônico final (1981:174-175). Desse modo, não houve um "período intertestamental", mas uma unidade complexa que se desenvolveu à medida que o cânon progrediu em direção ao seu cumprimento. Por outro lado, Brevard Childs considera ser o cânon uma postura ou perspectiva a partir da qual se vê a Bíblia (1970:147). Portanto, o cânon relativiza o método histórico-crítico e desafia o estudioso a considerar o texto como ele é em termos de sua função para a comunidade. Nesse sentido, "o formato canônico [...] [força] o intérprete [...] a confrontar o texto autorizado como escritura dentro de uma reflexão teológica contínua (Childs 1979:83).

O debate sobre o cânon e a tradição na teologia bíblica tem sido tanto interessante quanto informativo. Sanders contraria o foco de Childs a respeito de uma "forma final", chamando-a de "formato canônico, o que poucos dos estudiosos da tradição subsequentes, se é que houve algum, levaram em consideração".[19] De acordo com Sanders, o crítico deveria considerar não apenas o "congelamento" de uma tradição em texto canônico, mas também sua pré-história e desenvolvimento subsequentes. Tendo em vista que as comunidades antigas liam os textos via tradição, e não através de uma ordem "canônica", nós devemos estudar a Bíblia não apenas sincronicamente (em sua forma canônica, conforme Childs), mas também diacronicamente (conforme o desenvolvimento da tradição). Childs responde que os resultados das pesquisas realizadas pela crítica da tradição não justificam a ênfase posta sobre o método, argumentando que este faz parte do processo de formatação, mas é o texto final que deve ter prioridade: "Toda a história da interação de Israel com suas tradições está refletida no texto final" (1980:54; cf. p. 52-60). Childs está em busca de uma abordagem construtiva que supere o dilema dos estudos críticos e reconheça o "papel teológico do cânon".[20] Rolf Knierim concorda com a centralidade do cânon, afirmando que "no processo de canonização, tradições teológicas autorizadas de muitas gerações e de linhas diversas foram condensadas em íntima justaposição no mesmo nível sincrônico" (1995:4). Assim a meta (uma que pode ser realizada) é a unificação da pluralidade de teologias em um todo conceitual. Max Turner afirma que assumir uma perspectiva canônica não implica ferir a integridade acadêmica, desde que a cada escritor seja concedida a audição devida e seja dado espaço tanto para a unidade subjacente quanto

[19] James Sanders 1980:187-191. Ver também *Journal for the Study of the Old Testament* 16 (1980), que foi dedicado à crítica do cânon de Childs.

[20] Para outros exemplos de crítica canônica, ver Outler (1980:263-276), que a aplica ao Novo Testamento, e Brueggemann (1982:1-13), que a usa como um "modelo" para um processo semelhante de constituição da tradição na educação eclesiástica.

para as diferenças (2000:54-55). O estudioso deve reconhecer a mensagem divina, a voz dos autores humanos e o testemunho da igreja em uma abordagem canônica (cf. também Wall 2000:165-182).

Há muito que louvar na metodologia canônica de Childs. Sua ênfase na unidade do cânon e na relação do todo com cada uma das partes das Escrituras é semelhante à "analogia da fé" dos reformadores. Em seu comentário sobre o Êxodo e nos dois volumes de sua monumental *Introduction to the Old Testament as Scripture* [Introdução ao Antigo Testamento como Escritura] e *Introduction to the New Testament as Scripture* [Introdução para o Novo Testamento como Escritura], Childs mostra um brilhante conhecimento da literatura canônica e, de fato, de todo tipo de estudo sobre o desconcertante número de questões envolvidas. Ele realmente conseguiu combinar estudos críticos com uma abordagem canônica.[21] Ao fazer isso, no entanto, ele precisou descartar o interesse pelo "significado histórico pretendido" pelo autor bíblico em favor de uma interpretação canônica. Para ser exato, Childs entende que a "intencionalidade" abre caminho para reconstruções em especial especulativas do pano de fundo histórico (tentativas de reescrever a história da conquista de Canaã ou do período profético), pois elas se desviam do significado canônico do texto (1985:35-37). Ao mesmo tempo, todas as abordagens relativas ao significado (cf. Apêndice 2) são rejeitadas como impróprias, em favor de uma linha canônica ou literária.[22]

A centralidade da comunidade original (Israel e a igreja) no sistema de Childs é comparável à do método histórico-gramatical na teologia bíblica. Buscamos a teologia de Israel ou da igreja primitiva do mesmo modo que cotejamos as correntes teológicas individuais nos Testamentos. No entanto, conforme aponta Thomas McComiskey:

> Há um importante problema hermenêutico aqui. A crítica canônica nos força a obter nossa compreensão dos textos, tais como os salmos reais, a partir da comunidade. Assim a intenção mais restrita do autor é ampliada. [...] A comunidade não refletiria uma esperança moldada mais pela circunstância histórica do que pela palavra autorizada?

Essa dicotomia entre o autor e a comunidade deve ser solucionada.

---

[21] Para uma tentativa de combinar a abordagem canônica de Childs com uma hermenêutica evangélica, ver Charles Scalise (1994), embora ele infelizmente "corrija" Childs via Gadamer e Ricoeur em vez usar uma fundamentação hermenêutico-evangélica.

[22] Ver ainda Childs 1977:80-93. Para uma útil crítica de Childs conforme as linhas propostas aqui, ver McKnight 1987:23-24.

A partir desse ponto de vista, vamos tratar rapidamente do subtópico a respeito de um "cânon dentro do cânon". Tal assunto controverso está relacionado ao problema da pré-compreensão e supõe a viabilidade de escolher certas linhas de teologia bíblica como mais "canônicas" ou centrais do que outras. Por exemplo, Ernst Käsemann admite abertamente que seu viés luterano o levou a favorecer os conceitos paulinos de justificação em detrimento de outras ênfases do Novo Testamento, ou seja, tratava-se de seu "cânon dentro do cânon" (1964:95-107; ver também Morgan 1973:60-61). Dunn vai um passo além: "Qualquer que seja a teoria da canonicidade, a realidade é que *todos os cristãos* operam com um cânon dentro do cânon".[23] Toda vez que colocarmos nosso sistema teológico acima do texto e determinarmos o dogma com base em textos descontextualizados, em vez da totalidade das Escrituras, Dunn estará correto.

Portanto, devemos rejeitar uma abordagem do tipo "cânon dentro do cânon" para a teologia bíblica. Gerhard Hasel corretamente nota que ela é muito especulativa e reducionista para prover qualquer base de decisão para os temas de teologia bíblica (1978:166-167; ver também Thielmann 2005:36-37). Ele cita Hans Küng ao etiquetá-la como uma "arbitrariedade subjetiva", já que permite a uma pessoa escolher qualquer tema de seu interesse como o centro da teologia bíblica. Um "cânon dentro do cânon" não pode de maneira justa tratar da totalidade das Escrituras, porque está baseado num princípio de seleção arbitrária, que conduz a uma excessiva subjetividade. Em resumo, deve-se abarcar o cânon como um todo, exigindo-se uma perspectiva da unidade das Escrituras que não permita nem à comunidade nem ao estudioso predominarem sobre o próprio texto canônico.

### 4. *Analogia fidei* e revelação progressiva

A "analogia da fé", ou (de forma mais adequada) o princípio de que as Escrituras determinam as Escrituras, é um conceito fundamental na determinação do significado teológico. No entanto, sua relevância para a teologia bíblica é questionável. O termo que descreve o perigo dessa ferramenta (como também o problema das abordagens propostas pela crítica da tradição ou pela "história das religiões") é a "paralelomania" de Samuel Sandmel: a tendência de se aplicar qualquer passagem (ou situação religiosa) análoga para se definir o significado ou a origem de uma ideia bíblica (1962:2-13). Essa tendência também pode conduzir a uma ênfase exagerada na unidade dos textos

[23] Dunn 1982. Consultar ainda Dunn 1977:374-378, texto em que ele argumenta que a própria diversidade "canonizada" nas Escrituras permite que isso aconteça. Concordo com Dunn que essa abordagem da doutrina é normal nos círculos teológicos, mas discordo de que seja apropriada. Na verdade, este capítulo inteiro pretende demonstrar a necessidade hermenêutica de se fazer uma teologia bíblica a partir de toda a (integrada) Escritura, e não a partir de uma perspectiva de um "cânon dentro do cânon".

bíblicos, resultando naquilo que Carson chamou de "conformidade artificial", conformidade esta que ignora a diversidade de expressão e o peso das declarações divergentes na Bíblia.[24] Gerhard Ebeling vai mais longe e afirma que, de fato, a *analogia fidei* desvaloriza uma verdadeira teologia bíblica, visto que, no final das contas, "a fé" ou a pré-compreensão do intérprete tem precedência sobre as Escrituras.[25]

Certamente o perigo de que a nossa "fé", em vez das Escrituras, controle nossa interpretação é muito real; no entanto, isso não significa que devamos descartar por completo esse conceito. Na realidade, nós não poderíamos fazer isso mesmo que quiséssemos. A perspectiva teológica de uma pessoa se encontra muito profundamente arraigada, e acredito que tal situação mais ajuda do que prejudica na tarefa de se descobrir o significado. De preferência, deveríamos controlar nossos pressupostos teológicos de dois modos: mudar o conceito para *analogia scriptura* (as Escrituras, em lugar da nossa fé, como o árbitro final), e permitir que a "exegese da comunidade" (diálogo com a comunidade passada via comentários e outros textos, e com as comunidades presentes via interação constante) desafie nossa interpretação.

Um perigo adicional é a harmonização superficial, o outro lado da "paralelomania". Na teologia bíblica, isso é visto frequentemente, por exemplo, quando a crítica do cânon nos leva a ler textos recentes em escritos mais antigos, ou quando se lê o Antigo Testamento como um livro de ocorrências cristológicas. Walter Kaiser pede para que "a analogia das Escrituras precedentes" combata isso. Em outras palavras, requer que uma hermenêutica "diacronicamente consciente" permita que uma passagem se sustente por si mesma, levando-se em conta sua própria pré-história, em vez de ler por trás dela o futuro desenvolvimento de um conceito teológico (1978a:18-19). Childs, ao contrário, argumenta que a totalidade da revelação canônica é aplicável, e de fato necessária, a qualquer parte determinada (1970:189-191). Em minha opinião, a verdade está entre as duas opções. Se aplicarmos o princípio de Kaiser de forma muito rigorosa, não haveria o conceito de "progresso da revelação", e nós nos tornaríamos então críticos da tradição, uma corrente que, como vimos, acarreta sérios problemas para a teologia bíblica. Por outro lado, a abordagem canônica pode facilmente nos conduzir à "transferência ilegítima da totalidade" de Barr, como aplicar, de forma errada, a totalidade do testemunho bíblico a uma única declaração ou tema bíblico. A resposta seria o uso adequado de paralelos. Eles não seriam determinantes

---

[24] Carson 1983:91. Ele se questiona: "Podemos proteger nossa exegese de um uso inapropriado pela teologia sistemática? A resposta, temo eu, é 'não inteiramente'".

[25] Ebeling 1955:212-214. Dan Fuller argumenta de forma semelhante que, para os reformadores, as "chaves" dogmáticas de sua fé formavam a hermenêutica básica, e que a teologia da Reforma havia retornado "a um escolasticismo não diferente do tipo medieval" (1978:200).

para o significado, mas simplesmente forneceriam possibilidades para a reflexão e parâmetros produtivos a respeito das opções. Por exemplo, em vez de escolher entre Mateus 24.29-31 (arrebatamento pós-tribulação), Apocalipse 3.10 (arrebatamento pré-tribulação) ou Apocalipse 20.1-10 (posição amilenarista), para então interpretar as demais passagens com base no "texto de prova" preferido, o estudioso deveria pôr as três passagens uma ao lado da outra e procurar qual posição melhor as harmonizaria.

Os princípios hermenêuticos por meio dos quais podemos fazer esse procedimento são críticos. Antes de qualquer coisa, precisamos ponderar o valor relativo de cada paralelo teológico, considerando como mais prováveis as passagens de maior peso, sem deixar de atribuir o devido peso a cada uma das passagens que tratam do tema. Precisamos ainda diferenciar os paralelos verdadeiros dos aparentes, mas, ao mesmo tempo, devemos explorar todas as ramificações do assunto maior e colocá-las em sua adequada moldura bíblica (cf. Thomas 1980:45-53). Já trabalhei essa questão no nível da semântica (cap. 3), e os princípios ali propostos podem também ser aplicados a paralelos teológicos. A *analogia scriptura* é uma das chaves para uma apropriada teologia bíblica e um ingrediente essencial numa abordagem canônica.

### *5. Autoridade*

Os estudiosos críticos denigrem a autoridade da teologia bíblica, pois ela é vista como uma ciência puramente descritiva. Barr declara sem rodeios:

> É cada vez menos provável que a teologia bíblica possa ser reconhecida por haver dito a última palavra sobre qualquer coisa. [...] Por um lado, a autoridade da Bíblia não pode mais ser admitida como incontestável, mas deve ser *demonstrada* sobre fundamentos suficientes. Por outro lado, a teologia bíblica não pode trabalhar isolada, já que está em parte envolvida com juízos históricos, assim como ainda se vincula a juízos lógicos, filosóficos e, por fim, teológico-sistemáticos.[26]

O argumento é que a teologia bíblica, tratando apenas "do que significou", é descritiva, enquanto a teologia sistemática, falando "do que significa", apresenta o elemento normativo da verdade cristã (e, até mesmo, o que é normativo apenas para uma comunidade particular de fé). Neste último sentido, Dennis Nineham vai mais

---

[26] Barr 1974:282. Barrett usa o Novo Testamento como modelo para essa crise de autoridade, declarando que as falsas reivindicações dos conservadores mantêm paralelo com a autoridade jurídica da lei, aquela que Paulo contradisse com a sua doutrina da graça (1981:16). Para Barrett, a autoridade bíblica não pode ser vinculada a rígidas e incontestáveis declarações eclesiásticas ou a um "preconcebido conjunto de proposições dogmáticas". Antes, ela é criativa e não dependente de uma doutrina estática da inspiração, mas ligada à "efetividade apostólica" no cumprimento de sua tarefa.

longe quando afirma que a Bíblia, enquanto poesia, tem falado a cada geração, mas que a questão da "autoridade" é culturalmente condicionada e sujeita às autoridades paralelas da igreja, da consciência e da razão.[27] Ele declara: "E se Deus, tomando muito seriamente a história, quiser de fato que a igreja no século XX se preocupe em dialogar consigo mesma?" (1976:271).

Os evangélicos reconhecem que o elemento humano esteve presente nas fases da tradição e da transmissão, na codificação da tradição nos livros canônicos e na validação pela igreja dos livros "inspirados", através do processo de canonização. Porém, tal presença de modo algum desvirtuou o elemento divino que fora central em cada uma dessas fases. Embora alguns talvez sejam muito docéticos ao ignorarem o lado humano, muitos não-conservadores também são por demais arianos ao desconhecerem o lado divino. Apesar de todos os problemas históricos já enumerados, somos sempre levados de volta ao ponto de partida: Deus falou à humanidade! A revelação bíblica não é tão relativa ou culturalmente condicionada a ponto de ser inacessível às pessoas de hoje. A ciência da hermenêutica nos permite retomar o significado pretendido das proposições originais, e a teologia bíblica faz parte do processo por meio do qual é possível que aquela mensagem autorizada nos seja comunicada hoje.

### *6. História e teologia*

A relação entre história e teologia sempre foi uma questão central, porque o Iluminismo tinha como um de seus propósitos principais "desenvolver um estudo histórico sobre a Bíblia e o cristianismo primitivo livre das preocupações dogmáticas da igreja" (Thielmann 2005:20). Barr observa quatro aspectos problemáticos em qualquer tentativa de se ancorar a revelação na história: (1) a ambiguidade relativa à natureza dos eventos da revelação e sua conexão com a causalidade histórica; (2) a ambiguidade acerca do sentido de "história" em termos tanto de acessibilidade da revelação aos historiadores críticos quanto de sua revelação ontológica, caso seja acessível; (3) a ambiguidade referente à relação entre revelação e história, sobre se elas são iguais ou distintas, e se algum critério pode ser fornecido para se provar o que de fato aconteceu; e (4) as dificuldades na relação entre revelação e o próprio texto bíblico, visto que este não mostra nenhuma consciência disso (1976:746-749). Barr defende que a história da tradição de Israel (ou da igreja) é o verdadeiro *locus* e que a revelação *per se* não desempenhou nenhum papel no desenvolvimento do cânon.

---

[27] Nineham 1976:257-271. Douglas Knight adota uma abordagem crítica da tradição, examinando se a autoridade repousa sobre a literatura ou sobre a comunidade que a formatou e a investiu de autoridade (1980:140-141). Fatores sociais, políticos e econômicos deram origem à aura religiosa, que produziu um sentido de cânon, e, por isso, são um aspecto crítico da autoridade do texto.

As áreas problemáticas apontadas por Barr são válidas, mas seu pessimismo não se sustenta por várias razões. Por exemplo, a história por trás dos Evangelhos é bastante acessível ao historiador, conforme diversas obras recentes comprovam.[28] Não há nenhuma verdadeira dicotomia entre teologia (ou revelação) e história nos evangelhos, ou nos livros históricos do Antigo Testamento. Embora haja relatividade histórica na Bíblia, devido à natureza circunstancial dos livros, o ambiente cultural não é o fator controlador, pelo menos não nas mentes dos autores. A inspiração (e um concomitante sentido de revelação) é frequentemente invocada tanto pelos profetas quanto pela autoridade apostólica subjacente à literatura do Novo Testamento. A expressão "fosso desagradável e amplo" de Gotthold Lessing indica que o distanciamento existente entre história e verdade (Lessing entendia que "as verdades acidentais da história nunca podem se tornar a prova das verdades necessárias da razão") tem sua base no ceticismo filosófico do Iluminismo. Entretanto, a relatividade histórica das Escrituras não exige um relativismo que destrua a singularidade da fé cristã. Ao contrário, deveríamos seguir a lição da história da igreja e retornar a uma visão "pré-crítica", embora extremamente informada, da conexão entre história e verdade na Bíblia (cf. Hughes 1983:173-194 para uma excelente discussão sobre esse assunto).

Não há nenhuma razão pela qual a teologia bíblica deva, por um lado, se divorciar da possibilidade da revelação na história (exigência de Barr) ou, por outro lado, requerer uma reconstrução positivista da história como base para sua obra (a abordagem crítica da tradição).[29] Siegfried Hermann defende uma "teologia da história" baseada na visão bíblica de tempo e história, conforme ela se concentra na inter-relação entre história humana e ação divina.[30] Embora a história em si não deixe transparecer nenhum aspecto da revelação, Deus se fez conhecido por meio da história humana, es-

---

[28] Cf. Marshall 1970; Martin 1972; Smalley 1978; e France 1989 sobre história e teologia em Lucas, Marcos, João e Mateus respectivamente. Ver ainda Meyer 1979, Gruenler 1982 e Osborne 2003 sobre o assunto mais abrangente da história detectada nos evangelhos. Graham Stanton afirma que os evangelhos são biografias do mesmo tipo de outras obras antigas (1972:191-204). A falta de interesse na cronologia, a escassez de pano de fundo histórico e a incapacidade de oferecer um retrato pessoal eram comuns a todos os historiadores antigos. Na realidade, os Evangelhos demonstram mais interesse nesses aspectos do que textos judaicos do mesmo período que podem ser comparados.

[29] Ver o brilhante ensaio de Alvin Plantinga (2003:19-57) no qual ele mostra o fracasso da crítica da histórica bíblica: "Não temos de forma alguma resultados seguros (nem mesmo resultados bem atestados) que entrem em conflito com a crença cristã tradicional e que pudessem fazer com que essa crença só continuasse sendo aceita com um custo crítico; nada disso aconteceu" (p. 56-57).

[30] Hermann 1981:142, 150-152. Wolfhart Pannenberg (1968:125-133) apresenta o argumento decisivo sobre a centralidade da história na revelação. Definindo a história como "a totalidade da realidade". Pannenberg argumenta que ela deve estar aberta à transcendência. Nisso ele está correto, pois o elemento divino deve ser sempre uma possível parte da história, no caso de a história especificar as experiências dos seres humanos. Não obstante, prefiro designar o conceito de "revelação *na* história", em lugar de aceitar o termo demasiado racional de "revelação *como* história" de Pannenberg.

pecialmente através da dimensão do cumprimento da promessa. No nível da experiência religiosa, a presença ativa de Deus na história é conhecida. Apesar de não poder concordar com Hermann que a história é ontologicamente incapaz de ser reveladora, entendo que ele oferece uma boa base para a união entre a história e a teologia. Eu diria que, como Deus ofereceu sua revelação na história, as duas estão ontologicamente relacionadas. Peter Balla afirma que a teologia bíblica é primariamente teológica no que diz respeito à sua tarefa de traçar a compreensão cristã primitiva e a experiência de Deus, embora ao mesmo tempo seja histórica no sentido de seu uso da crítica histórica a fim de desenvolver as vozes individuais dentro do Novo Testamento (1997:20-22, 211-215; sobre o uso positivo da história, cf. Provan 2000:229-266).

John Hayes e Frederick Prussner historiaram a reação contra a união entre a história e a teologia conforme foi originariamente proposta pela escola da "revelação na história" de G. Ernest Wright e outros (1985:241-244, 262-264). O modo atual de pensamento substituiu a história por uma visão da Bíblia como "narrativa". Desse modo, a questão da necessidade da historicidade não aparece, e as características literárias da narrativa (na qual a teologia é de fato encontrada) passam a ter prioridade sobre o "evento" em si. No entanto, os aspectos históricos da narrativa bíblica representam uma parte da teologia, e semelhante dicotomia nunca deveria ser proposta. Frank Thielmann observa que os críticos consideram o foco sobre o componente teológico do cânon como um empreendimento fundamentalmente relacionado à igreja, mas duvidam da habilidade dos teólogos em pôr de lado seus pressupostos a fim de permitir que os textos historicamente condicionados possam falar por si mesmos (2005:33-34). Thielmann responde que os teólogos podem ser bem-sucedidos como historiadores ao se abrirem para o texto em sua mensagem histórica. História e teologia não são antitéticas (cf. também Osborne 2003), e o pesquisador deve encontrar uma história teologicamente impregnada combinada com uma teologia historicamente impregnada, visto que ambas conduzem o texto passado e a igreja presente para "o diálogo e a comunhão" (Esler 2005:36-37).

### *7. Linguagem, texto e significado*

De forma surpreendente, os textos sobre teologia bíblica muito raramente discutem o problema da linguagem, exceto em relação às tarefas descritivas (o que significou) *versus* normativas (o que significa), como o fez Stendahl. No entanto, devido a recentes teorias acerca da linguagem e da hermenêutica, o problema da linguagem passou a ser o centro das discussões. O debate se concentra na inter-relação entre os três aspectos do significado: o autor, o texto e o leitor. Problemas enormes ocorrem em relação a cada aspecto: qual é a relação exata entre o autor e o leitor, e como é

possível se recuperar a teologia de um autor bíblico, levando-se em conta a grande distância entre o cenário original e a época atual? Mesmo assim, acredito que a linguagem religiosa seja passível de análise por meio de critérios hermenêuticos de adequação e coerência. Sabendo-se que a linguagem contém tanto metáforas "mortas" (estáticas) quanto "vivas" (dinâmicas), a Bíblia pode ser tanto verdade proposicional (estática) como também evento linguístico (dinâmico). Dessa forma, uma teologia bíblica é um elemento vital na interação contínua entre Deus e o mundo. Max Turner oferece várias razões sobre o motivo pelo qual uma abordagem confessional/literária não deveria substituir a procura pelo significado pretendido: (1) O autor formatou, interpretou e deu ao texto uma força ilocucionária, que não deveria ser ignorada. (2) Os cristãos não podem ser fiéis ao texto bíblico se o separarem de seu significado histórico; na realidade, suas confissões foram historicamente definidas, fundamentadas na revelação de Deus e na crucificação e ressurreição históricas de Cristo. (3) Qualquer um que confesse que "o Verbo se fez carne" tem de se preocupar com os eventos históricos e o ensino que desenvolveu essas verdades, e, portanto, estar "aberto para a transcendência" (Stuhlmacher). (4) As abordagens literárias devem completar a história e não a ofuscar (2000:62-65).

### *8. Antigo e Novo Testamento*

Todos concordam que a relação entre o Antigo e o Novo Testamento é o assunto central para qualquer teologia bíblica aceitável. Uma vez mais, o problema básico está na unidade e na diversidade: cada Testamento deve ter seu lugar autônomo dentro da unidade maior das Escrituras. No entanto, é difícil atingir o equilíbrio entre os dois. Muitos pensadores defenderam que os dois Testamentos deveriam permanecer separados. Marcião foi o primeiro a exigir uma dicotomia radical, não apenas removendo do cânon o Antigo Testamento, mas também qualquer obra do Novo Testamento relacionada ao Antigo Testamento. Em nossos tempos, tanto Adolf von Harnack quanto Rudolf Bultmann enfatizaram a descontinuidade. Para Bultmann e Friedrich Baumgärtel, tal separação conduziria a uma abordagem promissora da teologia bíblica. O Antigo Testamento é o "pressuposto" do Novo, e o fracasso da esperança na aliança de Israel conduziu a uma nova religião que se baseia na esperança de justificação prometida.[31]

Entretanto, esse tom negativo não teve grande influência. Claus Westermann explica que o negativismo de tais estudiosos destrói o valor do Antigo Testamento como história religiosa (1963:122-133). Além disso, o contexto do Novo Testamento também se solta de seus ancoradouros históricos e fica à deriva num mar de irrelevân-

[31] Bultmann 1963:50-75 e Baumgärtel 1963:134-159, que acrescenta que o Antigo Testamento foi abolido em Cristo desde que sua promessa foi realizada.

cia mítica. Remover o "cumprimento" da "promessa" é arbitrário e inadequado. Em última análise, é impossível separar os dois Testamentos, e qualquer teologia de fato bíblica deve começar pelo reconhecimento da unidade, deixando clara sua existência. O simples fato de haver 257 citações e de, no mínimo, mais de 1.100 alusões (de acordo com o texto grego de Nestle-Aland) do Antigo Testamento no Novo (cf. cap. 14) demonstra até que ponto este último foi construído sobre o primeiro. Em termos de vocabulário, temas, ênfases religiosas e adoração, os dois dependem um do outro. Em termos de história da redenção, uma clara relação tipológica de promessa e cumprimento existe entre os Testamentos, e qualquer conceito de progresso da revelação na história (a coluna vertebral da teologia bíblica) tem de se constituir sobre essa interdependência mais profunda.[32] Efetivamente, Charles Scobie (2003) produziu uma síntese de oitocentas páginas entre os dois Testamentos, uma teologia bíblica das Escrituras como um todo, utilizando os conceitos de proclamação e promessa, e propondo que a escatologia oferece a estrutura unificado

## RUMO A UMA METODOLOGIA

A segunda área principal de discordância (depois do centro unificador) é o método pelo qual se deve desenvolver uma teologia bíblica. Os intelectuais nunca chegaram a um consenso a respeito da metodologia. Os estudiosos bíblicos preferem em geral uma abordagem analítica ou descritiva, e os teólogos sempre optam por um método sintético. Por exemplo, Ladd em sua teologia de Novo Testamento utiliza um método analítico que considera cada livro como uma entidade distinta, enquanto Guthrie segue uma abordagem sintética que avança tema a tema.

A solução é examinar as forças e fraquezas desses e de outros métodos propostos. Stuhlmacher sugere cinco critérios para se julgar se uma teologia bíblica é adequada: (1) Deve estar em conformidade com os aspectos tanto histórico-religiosos quanto eclesiásticos das Escrituras. (2) Deve demonstrar coerência histórica e dogmática na definição da relação entre os testamentos. (3) Deve unir as correntes teológicas existentes entre os vários livros e as tradições. (4) Deve demonstrar a ligação entre a mensagem bíblica da salvação e o testemunho de fé da igreja, de modo a refletir a história canônica. (5) Deve preservar o conhecimento acadêmico das disciplinas exegéticas e hermenêuticas. É claro que o modo como serão interpretados esses critérios se diferenciará de acordo com os paradigmas de cada comunidade, isto é, de acordo

---

[32] Para uma discussão adicional, ver Hasel 1978:186-196; Fujita 1981:107-108; e Carson 2000:97-98. Walther Zimmerli de maneira semelhante indica que "a fé básica da comunidade cristã necessita de uma correlação sensata de declarações bíblicas individuais tendo em vista o todo, pois isso impede que os dois testamentos acabem testemunhando dois deuses diferentes, e não apenas um único Senhor" (1982:95).

com o tipo de escola "crítica" que for assumido (1979:163). Não obstante, esses padrões oferecem um excelente controle para se avaliar os diversos métodos (ver o interessante quadro exposto por Reumann 1991:3). Proponho nos concentrarmos em três critérios: o método empregado deve estar ciente da diversidade das expressões individuais; ao mesmo tempo, precisa demonstrar a unidade mais profunda que há por trás dessas expressões; e deve traçar a progressão da revelação e do desenvolvimento histórico do dogma bíblico.

### *1. Método sintético*

No método sintético, os temas teológicos são mapeados através dos estratos bíblicos sedimentados nos vários períodos históricos. São adotadas duas abordagens diferentes: alguns seguem o método da história das religiões, que estuda as fontes e as situações teológicas que passaram por mudanças (como muitos teólogos do Antigo Testamento), enquanto outros simplesmente descrevem as diferentes teologias com pouco interesse em traçar as linhas de continuidade ou desenvolvimento (como muitos teólogos do Novo Testamento). A força do método sintético está em sua ênfase na unidade das Escrituras. Em geral se propõe que os temas elucidados sejam capazes de unir as várias tradições subjacentes aos escritores bíblicos. A abordagem temática também procura demonstrar com clareza as interconexões entre as tradições. Entretanto, ao mesmo tempo, o método sintético pode ser artificial e subjetivo, visto que as categorias podem facilmente ser impostas de fora (da teologia), em vez de surgirem naturalmente de dentro (do texto). Mesmo quando conceitos centrais, como aliança ou reino, são aplicados indiscriminadamente, os próprios dados podem ser ignorados ou distorcidos para se ajustarem ao padrão preconcebido.

Não obstante, essa abordagem tem produzido uma influência significativa como, por exemplo, na *Theology of the Old Testament* [Teologia do Antigo Testamento] de Walther Eichrodt, em que um tema unificador (a aliança) é mapeado através de cortes transversais da literatura canônica. Eichrodt procurou ser fiel à história sem, contudo, abrir mão da unidade básica das Escrituras. Seu processo seletivo pretendia, por um lado, evitar o controle do historicismo e, por outro, o da teologia sistemática. No entanto, embora seu método tenha obtido ampla aceitação, isso não aconteceu com seu tema unificador. Usando uma abordagem semelhante, Theodorus Vriezen (1970) defendeu o conceito de comunhão, Walter Kaiser (1978a), o tema da promessa, e Samuel Terrien (1978), a presença de Deus como tema central.

### *2. Método analítico*

Originado no período pós-iluminista, o método descritivo ou analítico sempre foi central para a tarefa da teologia bíblica. Por meio dele, buscam-se as ênfases teológicas

específicas de cada livro e das tradições em desenvolvimento, a fim de discernir sua mensagem particular. Teoricamente essa abordagem contraria a tendência de harmonizar as mensagens individuais por meio de temas abrangentes ou unificadores. Avery Dulles observa vários perigos que podem ser evitados: a tendência de se exercer um tipo de tirania sobre as outras abordagens; a tendência romântica de se "canonizar" padrões bíblicos de pensamento, como se a pessoa moderna devesse pensar como o antigo hebreu; e o controle externo por parte da filosofia e da teologia contemporâneas sobre o pensamento bíblico (1965:214-215).

Ao mesmo tempo, há perigos claros: o método analítico pode resultar em uma mera colagem de diversas teologias individuais, sem nenhuma coesão; mesmo que isso pudesse ser considerado correto, dificilmente foi assim que a Bíblia ou a fé judaico-cristã entendeu a si mesma. Além disso, o estudo pode configurar-se facilmente como uma abordagem da história das religiões, com uma preocupação voltada apenas para as origens genealógicas, em vez de para a fé viva que produziu os documentos. Essa, na realidade, tem sido a forma mais comum do método analítico.

### *3. Método da história das religiões*

Esse método tem sido identificado em geral como uma abordagem analítica. No entanto, ele representa uma escola distinta e merece ser assim considerado, pois elucida o desenvolvimento das ideias religiosas na vida de Israel e da igreja primitiva. Em sua forma radical, essa corrente pressupõe que tais ideias foram emprestadas de religiões vizinhas. Em sua forma mais conservadora, ela traça o progresso da revelação, isto é, a história da revelação de Deus no período canônico. A distinção fundamental é que esse método se concentra na história, enquanto a abordagem analítica se concentra na teologia.

Bultmann, o mais famoso defensor desse método, declarou que a mensagem de Jesus é mais "o pressuposto da teologia do Novo Testamento do que uma parte daquela teologia" (1951:1:3). A teologia, portanto, não começa com o Jesus histórico e seu ensino, mas com o Cristo da fé, que é o produto da pregação e do ensino da igreja primitiva. Dois aspectos controlam o pensamento de Bultmann: a história das religiões (o lado histórico) e o existencialismo (o lado interpretativo). Para Bultmann, a ênfase principal está no segundo, pois o significado da teologia bíblica se manifesta "não como ensinos teóricos, verdades gerais eternas, mas apenas como expressão de uma compreensão da existência humana, que para o homem de hoje também é uma possibilidade de autocompreensão" (1951:2:251).

O erro básico de Bultmann e seus seguidores está naquilo que Hasel chama de "visão em túnel", um procedimento que leva esses estudiosos a enfatizar apenas

as seções das Escrituras que corroboram com a interpretação existencialista. Como resultado, eles frequentemente ignoram obras como Hebreus, Tiago ou Apocalipse (1978:101-102). Além disso, há poucos controles, de forma que a reconstrução da teologia tende a deixar os dados bíblicos à mercê do crítico. Por fim, os teóricos da história da religião em geral assumem que qualquer potencial paralelo é um precursor ou fonte das ideias do Novo Testamento. Muitas vezes, os paralelos funcionam como analogias mais do que como fontes de ideias do Novo Testamento. Em conclusão, o método é promissor quando o teórico se prende aos dados bíblicos, mapeando o desenvolvimento histórico dos temas bíblicos à luz do ambiente em que eles se desenvolveram (o progresso da revelação). No entanto, quando o método se desvia do enquadramento bíblico e sai em busca de uma revisão especulativa dos dados, torna-se por demais subjetivo para ser útil.

### *4. Métodos diacrônicos e da crítica da tradição*

Já discutimos a questão da crítica da tradição (p. 458-462), por isso vou me concentrar aqui no método hermenêutico usado por essa escola. A teologia do Antigo Testamento de Gerhard von Rad que marcou uma época se opôs a uma reconstrução estritamente crítico-histórica da teologia bíblica pelo fato de ela ter resultado em uma abordagem negativa. Em vez disso, ele se dedicou à história do querigma, isto é, uma teologia querigmática fundamentada na história. Para von Rad, a história da tradição oferece uma chave positiva ao quadro querigmático do texto bíblico: a confissão em desenvolvimento da comunidade tem maior relevância teológica do que uma história reconstruída daquela comunidade. Apesar de von Rad não negar a viabilidade de tal reconstrução, para ele, no entanto, o credo em desenvolvimento tem o lugar de primazia; razão pela qual defende que a fórmula confessional, em vez do evento originário, deve ser a verdadeira tarefa da teologia bíblica. Ele chama o procedimento de "recontagem" e acredita que esta seja a ponte entre a história e a teologia. Portanto, os atos de Deus, ou a história da redenção, devem vir à frente. Foi a dicotomia entre a história objetiva e a história da salvação, entretanto, que provocou a maioria das críticas dirigidas a esse autor (cf. Hayes e Prussner 1985:233-239 para um bom resumo).

Embora a comunidade em desenvolvimento seja importante, tenho minhas dúvidas se ela resolve mais problemas do que aqueles que cria. A teologia bíblica deveria se fundamentar sobre uma base sólida, e as teorias especulativas da tradição ou do desenvolvimento da comunidade não parecem oferecer a base necessária. Prefiro o conceito do progresso da revelação como exemplificado em Geerhardus Vos (1948), que assume o texto das Escrituras em face de seu próprio valor e não tenta impor um conceito revisionista de desenvolvimento da tradição sobre ele. Em lugar da recons-

trução histórico-crítica, o próprio texto determina melhor o método. Uma abordagem descritiva livro a livro poderia ser organizada com base no progresso da revelação, e nesse sentido uma abordagem diacrônica seria metodologicamente um importante passo adiante. Nesse ponto, a obra *Introduction to the Old Testament as Scripture* [Introdução ao Antigo Testamento como Escritura] de Childs (e seu equivalente ao Novo Testamento) oferece um bom modelo.

### 5. *Método cristológico*

De acordo com Wilhelm Vischer (1949), devemos interpretar cada parte da Bíblia levando em conta o evento Cristo. O Antigo Testamento nos relata o que Cristo é, enquanto o Novo Testamento revela quem ele é; por isso, temos um quadro completo de Cristo no Antigo Testamento. Ernst Hengstenberg, Karl Barth e muitos teólogos luteranos recentes confirmam a presente popularidade da abordagem cristológica. De fato, o método tem várias vantagens: ele previne uma tendência exageradamente historicista entre muitos teólogos bíblicos e reconhece a centralidade da fé cristã, já que para o cristão toda a Bíblia realmente aponta para Jesus Cristo. A abordagem analítica com frequência produz uma teologia do Antigo Testamento que praticamente desconhece o Novo Testamento ou os propósitos proféticos do Antigo Testamento.

No entanto, há em geral maiores perigos que vantagens nesse movimento. Quase todos os seus defensores alegorizam e espiritualizam textos do Antigo Testamento a fim de ajustá-los a "tipos de Cristo" preconcebidos ou a alguma coisa parecida. A história e o registro dos procedimentos redentores de Deus em favor da aliança com Israel, seu povo, ficam assim perdidos. A especulação subjetiva e o reducionismo restringem esses aspectos a uma série de atos proféticos. A intenção do texto, o Antigo Testamento enquanto cânon em seu próprio direito e a validade das experiências religiosas dos hebreus como o povo escolhido de Javé são todos sacrificados no altar da "relevância". Deve haver, portanto, um modo melhor de demonstrar a continuidade entre as alianças.

Barr postula uma "abordagem trinitária", na qual o Antigo Testamento tem prioridade histórica e o Novo Testamento, autoridade cristológica. Ambos são fundamentados na unidade da natureza divina: o Pai, o Filho e o Espírito Santo. Quando isso é magnificado com a perspectiva do cumprimento da promessa, a relação entre os Testamentos recebe uma fundamentação muito mais forte. O Antigo Testamento e o Novo Testamento se sustentam sobre o próprio registro da aliança de Deus com seus dois povos: Israel e a igreja, embora estejam unidos em uma única Bíblia por meio do evento Cristo.[33]

---

[33] Cf. Baker 1976, uma excelente obra que explica a fundo essa relação.

### *6. Método confessional*

Os defensores do método confessional consideram que a Bíblia é uma série de declarações de fé, que demanda apego e, como tal, transcende a história. Vários estudiosos incluem essa perspectiva em seus sistemas (como von Rad e Cullmann), mas outros a assumem como viga mestra e radicalmente se opõem às abordagens analíticas ou históricas. Vriezen (1970) argumenta que uma postura puramente objetiva ou neutra é impossível, e que apenas esse tipo de posição teórica, a partir das comunidades originais, é capaz de compreender a teologia bíblica. Hasel menciona que Otto Eissfeldt, G. A. F. Knight e Roland de Vaux adotam uma posição semelhante (1975:40-41). O Antigo Testamento deve ser compreendido como Escritura cristã, e a teologia como uma ciência que exige fé.

A força principal dessa escola está em seu reconhecimento da centralidade do credo e da adoração na fé bíblica. Ambos os Testamentos foram certamente escritos por comunidades de fiéis e exigem aceitação por parte de todos os leitores. Como Jesus ensinou, as verdades do reino foram reservadas para o que crê (Mt 13.10-17; Mc 4.10-12). No entanto, essa abordagem também apresenta deficiências características. Hasel escreve que as posições de Otto Eissfeld (aceitas por todos os partidários) "são de um lado dominadas por um positivismo histórico obsoleto e, de outro lado, por uma artificial e insuportável separação entre conhecimento e fé" (1975:41-42). Do mesmo modo que o método cristológico, essa abordagem vê mais coisas dentro do Antigo Testamento do que ele de fato contém, e tende a impor categorias teológicas (como as católicas romanas, luteranas, reformadas) sobre declarações bíblicas de ambos os Testamentos. A premissa básica — o texto deve ser lido a partir de uma posição de fé semelhante à da comunidade original — é válida, mas seriam necessários controles rígidos para a execução da tarefa. Além do mais, tanto a escola sintética quanto a analítica também reconhecem esse ponto.

### *7. Método narrativo*

Muitas abordagens recentes sobre o estudo da teologia de vários livros têm recorrido ao método narrativo (cf. Reumann 1991:7-8; Robinson 1991:129-142), em que se busca traçar mais o desenvolvimento teológico das ideias de um livro em vez de organizar topicamente os temas dentro da obra. Esse método foi adotado no New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis [Novo Dicionário Internacional de Teologia e Exegese do Antigo Testamento], quatro volumes (1997), no New Dictionary of Biblical Theology [Novo Dicionário de Teologia Bíblica] (1999) e nas recentes teologias de Marshall (2004) e Thielmann (2005). A abordagem tem um enorme valor por ajudar os estudantes a perceber como os temas emergem e

se entrelaçam no desenvolvimento do livro. Todavia, ela pode facilmente se reduzir a uma pesquisa laudatória dos conteúdos do livro. Isso pode satisfazer o componente histórico da teologia bíblica, mas às vezes comete injustiça com o componente teológico. A chave é manter o olho claramente focado na teologia do livro e não permitir que os problemas historicamente contingentes que subjazem aos conteúdos dirijam a discussão. Também seria bom, após o estudo de um *corpus* (por exemplo, os textos paulinos), acrescentar uma seção discutindo as questões de forma tópica (por exemplo, Marshall 2004:420-460; Thielmann 2005:438-479).

### *8. Método múltiplo*[34]

Cada uma das abordagens analisadas possui certas potencialidades, e, ao combiná-las permitindo que o texto nos forneça a direção, podemos minimizar suas deficiências. O método múltiplo é o meu favorito. Qualquer tentativa para se construir uma teologia bíblica válida deve cumprir cinco critérios ou controles: (1) Os dados devem refletir as teologias individuais e os gêneros da literatura bíblica (como a sabedoria, a teologia de Rute ou Ester, e ainda a de Marcos ou Mateus). (2) Devemos trabalhar com a forma canônica final dos documentos (para não afundar a teologia nas reconstruções especulativas dos críticos históricos) e buscar a inter-relação entre os temas de escritores e livros. (3) A tarefa é dupla: começa com as diversas teologias das obras bíblicas individuais (o lado descritivo ou analítico) e, então, descreve os temas longitudinais conforme emergirem das obras individuais, unindo uns aos outros (p. ex., Paulo com Tiago). (4) O propósito é traçar o desenvolvimento dos temas individuais, para depois descobrir a unidade dinâmica e os padrões multifacetados que mantêm as partes interligadas. Em outras palavras, há duas tarefas: o estudo de temas individuais e a descoberta de temas unificadores. (5) O resultado final deve integrar os Testamentos, observando tanto a diversidade quanto a unidade entre eles.

A princípio se assume uma posição confessional, aceitando-se a perspectiva primária dos escritores bíblicos e identificando-se com ela. No entanto, semelhante procedimento não invalida uma abordagem descritiva. Buscamos uma teologia "bíblica", não uma dogmática. O estudo das diversas "teologias" adotadas pelas tradições individuais combina dois aspectos que com muita frequência têm sido postos em conflito um com o outro: as abordagens "livro a livro" e "genético-histórica". Cada uma delas é válida, mas necessita ser completada pela outra. Por si só, a abordagem livro a livro pode ser artificial; por exemplo, nós deveríamos seguir a ordem canônica hebraica ou a da igreja primitiva? Nenhuma é completamente satisfatória, pois elas não produzem uma exata continuidade de temas. Da mesma forma, a abordagem puramente histórica

[34] Cf. Hasel 1981a:181-183.

é em geral dominada por pressuposições historiográficas incompatíveis (como as da crítica da tradição ou da história das religiões), as quais com facilidade ignoram o texto e se concentram em teorias sobre a origem e o desenvolvimento. A melhor solução é combiná-las e permitir que uma corrija os excessos da outra. Há uma unidade crítico-tradicional básica dentro dos livros e ainda uma relação histórica ou cronológica entre eles.

Nesse momento da tarefa, a diversidade dos dados deve dominar, apesar de que, ao mesmo tempo, os padrões comecem a emergir. O progresso da revelação se tornará manifesto à medida que os temas individuais passem a atravessar diversas obras, primeiro dentro da mesma cronologia (como nos profetas do século VIII a.C.) e, depois, entre períodos. Conforme surgem esses temas integradores, a relação das partes com o todo deve sempre ser mantida em mente. A primeira tarefa do teólogo é exegética: o texto deve falar por si mesmo. Nunca as declarações individuais devem ser elevadas à posição dogmática, como assertivas do dogma como um todo. Em vez disso, cada uma precisa ser considerada dentro do contexto em que aparece e, então, reunida a declarações semelhantes do livro ou do *corpus* (p. ex., o paulino). Pouquíssimas vezes, uma única declaração é passível de ser considerada como indicativa de toda a verdade teológica. Em geral, uma passagem relaciona um único aspecto da doutrina maior a situações particulares e a assuntos de uma determinada comunidade. Por exemplo, não podemos "resolver" a questão da eleição simplesmente apelando a Romanos 9 ou Efésios 1. Antes, precisamos consultar todas as passagens que tratem tanto do chamado de Deus à salvação quanto de nossa resposta. Eis a razão pela qual a exegese e a teologia bíblica são tão interdependentes. Cada uma informa e, às vezes, controla os excessos da outra. A exegese oferece o conteúdo, a teologia bíblica a perspectiva para o estudo sério da Bíblia. À medida que os padrões do dogma são desenvolvidos com base na esfera exegética, eles começam a cruzar com outras correntes no desenvolvimento histórico dos documentos bíblicos. Dessa maneira, os temas aparecem indutivamente dos próprios dados bíblicos, de dentro; não sendo impostos de maneira dedutiva, de fora. Contudo, isso não significa que os resultados da exegese sejam livres de pressupostos. Mesmo os padrões descobertos são resultado de escolhas interpretativas e devem ser continuamente depurados e, se necessário, corrigidos pelo próprio texto e pelas comunidades interpretativas concorrentes. A importância do desafio imposto pelas teorias adversárias é que ele nos conduz de volta ao texto, permitindo que este tenha a palavra final.

### *9. O problema de um centro unificador*

Logo de início, deve ser dito que o próprio pressuposto da maioria dos teólogos bíblicos, de que um centro unificador deve ser buscado, é o reconhecimento tácito de

que a meta da disciplina é construir a unidade a partir da diversidade dos testemunhos bíblicos. A fase final do desenvolvimento de uma teologia bíblica é a identificação de conceito(s) arquetípico(s) ou de temas unificadores por trás dos diversos documentos. À medida que os princípios integradores entre os estratos do período bíblico se tornam visíveis, os padrões se aglutinam em torno de certas ideias que cobrem as lacunas existentes entre os testemunhos individuais. Entretanto, é muito duvidoso que apenas um único tema ou conceito se encontre no ápice da teologia bíblica. Muitos acreditam que a completa falta de consenso prova que um grupo de ideias, em lugar de um único tema, une todo o resto. James Walther sugere treze motivos nucleares: o cativeiro e a libertação, Deus e o Filho de Deus, a dádiva da Torá, a aliança, o povo de Deus, o culto, a realeza, a criação, a sabedoria, o Espírito de Deus, a retidão e a justiça, o Dia do Senhor, e a promessa/esperança (1969:222-223). No entanto, devemos nos perguntar se tais ideias complexas não estão apenas compondo listas que facilmente poderiam ser também unificadas, como, p. ex., Deus e Espírito ou aliança e realeza.

Toda a investigação de um motivo central (ou motivos centrais) capaz de abarcar os outros temas deve cumprir seis critérios: (1) o motivo deve expressar a natureza ou o caráter do sagrado; (2) o(s) tema(s) deve(m) dar conta de como o povo de Deus se relaciona com o Senhor, com o seu mundo e um com o outro; (3) o(s) conceito(s) deve(m) incluir o mundo da humanidade como o objeto do amor redentor de Deus; (4) o motivo precisa explicar a relação dialética entre os Testamentos; (5) o motivo deve conter e resumir as ênfases individuais das diversas partes das Escrituras, assim como a sabedoria e também as porções apocalípticas ou epistolares; (6) o(s) tema(s) deve(m) dar conta de outros potenciais temas unificadores e procurar uni-los de fato sob uma única rubrica, devendo explicar e equilibrar os outros e não apenas se impor sobre eles.

A maioria dos motivos propostos por vários estudiosos não atende a esses critérios. Walther Eichrodt e Nicholas Ridderbos propõem a "aliança" como o tema central, argumentando que ela expressa a relação entre Deus e seu povo e contém o contrato legal e a esperança escatológica, ou a promessa que resulta disso. Porém, muitas porções das Escrituras (como, p. ex., a sabedoria) não contêm tais ideias, e estas não sintetizam as outras. Outros ainda propõem alguma forma da natureza divina como núcleo: Deus e Cristo (Hasel), Javé (Zimmerli), a santidade divina (Sellin), o domínio (Koehler), a realeza (Klein) ou a presença divina (Terrien). Cada uma dessas variações, porém, não responde aos diversos aspectos dos seis critérios discutidos. A realidade existencial (Bultmann) ou a comunhão (Vriezen) consideram o outro lado da interação divino-humana, mas da mesma forma não são tão abrangentes.

Outro motivo frequentemente enfatizado é a esperança escatológica, seja no sentido de "promessa" (Kaiser) ou de "esperança" (Moltmann, McComiskey). A força

da proposta está na forma abrangente com que une os Testamentos e, de certo modo, na integração dos outros temas. No entanto, várias porções das Escrituras (como a sabedoria ou o *corpus* joanino) não enfatizam essa ideia, e, em vários sentidos, esse tema é apenas um dos aspectos e não a totalidade do plano redentor.

Mais sobre "promessa" pode ser visto nas várias formas dos esquemas da "história de salvação" de Gerhard von Rad, Oscar Cullmann, Leonhard Goppelt ou George Ladd. Essa posição reconhece a atividade redentora de Deus (Cristo) em favor da humanidade e em termos da comunhão passada, presente e futura. Mais do que outros, esse tema incorpora em si mesmo cada uma das categorias normalmente mencionadas. Apesar disso, também aqui encontramos pedras de tropeço. Essa ideia é mais artificial do que as mencionadas acima. Estas possuem base na linguagem bíblica, enquanto aquela é um conceito teórico sem apoio linguístico. Além disso, as Escrituras não dão muita ênfase a esse conceito. Apenas Lucas lhe confere um papel teológico principal. Por fim, a ênfase no "Deus que age" (Wright) em geral desliga a história redentora da história real, fazendo dela uma categoria teológica destituída de significado real (cf. Hayes e Prussner 1985:241-243).

Por isso, a maioria dos estudiosos de hoje tem proposto um conjunto de temas. Walter Brueggemann acredita que um caminho de "mão dupla" esteja surgindo na teologia do Antigo Testamento, definida diversamente como "pragmático-visionária", "sapiencial-aliança" ou "sapiencial-ética" (1984:5). Ele defende que, em torno desses "limites" ou "parâmetros", uma teologia possa ser determinada. De modo semelhante, Rolf Knierim apresenta um duplo padrão: a relação de Javé com o mundo e seu povo, e sua relação com a realidade (1984:44-45). Essas e outras teorias semelhantes, entretanto, não indicaram o caminho para um consenso, mas pode-se dizer com segurança que a maioria tem reconhecido que a Bíblia é muito diversa em seus interesses e ênfases para ser resumida em um único tema.

## CONCLUSÃO

O papel da teologia bíblica na tarefa hermenêutica é duplo. Internamente, ela estuda os diversos temas de cada livro e dos Testamentos, organizando-os em um conjunto holístico de dogmas para, depois, combiná-los em doutrinas arquetípicas que reflitam o progresso da revelação. Externamente, ela oferece uma ponte entre a exegese e a teologia sistemática. De muitas maneiras, a teologia bíblica tem sido o elemento desprezado na pesquisa bíblica séria. E ainda, entre aqueles que rejeitam a possibilidade de uma teologia sistemática, ela têm erroneamente composto a fase final do processo hermenêutico. Vejo a teologia bíblica como o ápice da fase exegética (determinando "o que significou") e como a transição para a fase da contextualização

(determinando "o que significa"). A teologia bíblica também provê a base para a teologia sistemática, ao nos oferecer a teologia sistemática de Israel e da igreja primitiva. Reunindo e combinando o material bíblico ao longo das linhas do progresso da revelação, a teologia bíblica descreve as crenças emergentes do período bíblico e teoricamente as organiza nos padrões originários aceitos por Israel e pela igreja.

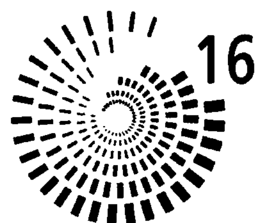
Há dois tipos de estudos feitos à guisa de teologia bíblica: um realizado por todos os cristãos; o outro quase que restrito ao especialista. O primeiro consiste em traçar as doutrinas individuais através da Palavra de Deus, a fim de se determinar exatamente qual declaração teológica de fato se ajusta a todos os dados (a abordagem sintética). Toda igreja que uma vez reelaborou sua constituição ou passou por um debate doutrinário precisou fazer isso. Questões como o batismo, a segurança eterna ou o debate carismático não podem ser resolvidos de nenhum outro modo. No entanto, as igrejas falham no cumprimento adequado dessa tarefa, pois os proponentes parecem reunir apenas as passagens que apoiam sua posição privilegiada, não olhando para todas as passagens que afetam o assunto antes de formular sua declaração doutrinária. O correto é traçar o assunto através de cada fase das Escrituras e, depois, organizar o material e decidir sobre o assunto. A chave é "pôr entre parênteses" as nossas próprias convicções e permitir ao outro lado que desafie nossas posições preferidas. Esse procedimento nos dirigirá de volta aos dados bíblicos e permitirá que todas as passagens do tópico tenham pesos iguais.[35] Vamos examinar isso com mais detalhes no capítulo 16, a respeito da teologia sistemática.

O segundo tipo de teologia bíblica pode ser realizado em vários níveis: estudando a teologia de um livro individual (como Isaías ou Mateus), de um *corpus* (teologia paulina), de um Testamento (teologia do Antigo ou do Novo Testamento) ou da Bíblia como um todo. É desnecessário dizer que se trata de um empreendimento pesado. O estudioso deve determinar as ênfases teológicas individuais de cada livro e de cada autor, e então reuni-las para definir os temas arquetípicos que unem os Testamentos e os integram num todo. Discutimos várias vezes neste capítulo sobre a viabilidade aparentemente impossível dessa meta: acredito que não só ela é possível como ainda fundamental para se compreender a diversidade e a unidade de Escrituras. E, principalmente, os temas que unem os vários estratos tradicionais das Escrituras precisam emergir e não ser impostos de cima, isto é, eles devem ser extraídos do texto, em vez de brotarem da imaginação do teólogo, e devem na verdade resumir os outros subtemas principais das Escrituras.

---

[35] Para um excelente exemplo sobre o assunto, ver Marshall (1969), que examina a doutrina da perseverança como foi desenvolvida através de todos os estratos da Bíblia, permitindo assim que a doutrina surja ao longo das linhas do progresso da revelação.

# TEOLOGIA SISTEMÁTICA




A teologia sistemática já foi merecidamente chamada de "a rainha das ciências bíblicas". Em princípio, todas as disciplinas e técnicas discutidas até o momento devem ser usadas na construção de uma teologia sistemática. A expressão corrente para definir essa teologia é "fé em busca de compreensão" (Vanhoozer, Stone e Duke et al., significando que a comunidade de fé busca compreender seu próprio sistema de crenças). Deve-se começar com as visões tradicionais herdadas (a pré-compreensão) da comunidade teológica escolhida (metodista, reformada, anabatista, carismática ou pentecostal). Em seguida, o teólogo mapeia de modo indutivo um assunto particular (como a expiação ou a escatologia) através das Escrituras, determinando quais passagens falam do assunto. Nessa fase, o estudo exegético concentra-se em investigar as nuanças exatas de cada passagem em que se pode encontrar a doutrina, dando início à organização dos textos a fim de determinar qual aspecto da doutrina cada passagem ensina. A teologia bíblica relaciona os resultados e determina a crença de Israel e da igreja primitiva a respeito do assunto. Depois, o teólogo traça a mesma questão através da história da igreja, para entender como ela foi desenvolvida a fim de satisfazer as diversas necessidades em épocas diferentes. Semelhante procedimento nos informa como a doutrina foi contextualizada no passado e oferece inestimáveis pistas positivas, bem como negativas, para sua recontextualização em nosso próprio tempo.

Em outras palavras, a teologia sistemática é o propósito exato do estudo e do ensino bíblicos. Cada faceta hermenêutica (inclusive a contextualização a ser discutida no cap. 17) deve ser posta em prática na construção de tal teologia para os nossos dias.

David Wells propôs a polêmica tese (1993) de que o evangelicalismo perdeu o interesse pela teologia e a substituiu pelo pragmatismo. Essa atitude resultou em um modelo empresarial de ministério (sendo o pastor um *CEO* [presidente de uma corporação]) e em uma psicologia popular que proporciona uma mentalidade de bem-estar, em lugar do verdadeiro evangelho. A tese provocou uma avalanche de contra-argumentos. Alister McGrath defendeu que (1) os evangélicos produziram

mais obras teológicas do que qualquer outra corrente teológica, exibindo um rico desenvolvimento intelectual; (2) essas obras teológicas apresentam o pragmatismo americano, não havendo uma aversão à teologia mas sim a um escolasticismo que ignore as necessidades práticas da igreja; (3) a centralidade da autoridade das Escrituras dentro do evangelicalismo mostra a real preocupação com uma teologia comprometida com a Bíblia, e não com sistemas teológicos (2000:17-20). McGrath está correto em relação à visão exagerada de Wells sobre o assunto, mas, ao mesmo tempo, este último acerta em um ponto a respeito do movimento eclesiástico popular. Na realidade, há mais marginalização da teologia hoje do que quando Wells escreveu. O problema está na distância criada entre a igreja e a academia. Há muito interesse na teologia dentro dos seminários e nas igrejas que estão vinculadas a eles. Mas há uma crescente antipatia contra o seminário no movimento da megaigreja. Algumas megaigrejas até mesmo declaram que se recusam a aceitar diplomados vindos de seminários. Nesse sentido, a tese de Wells se sustenta, e um método teológico que possa vencer essa distância nunca foi tão necessário. John Stackhouse afirma: "Em muitas igrejas evangélicas, teologia de qualquer estirpe é algo pelo qual se deve pedir desculpas, [...] uma coisa a ser tratada como mero passatempo e com desprezo, como jogos tolos praticados por evangélicos desocupados e indolentes" (2000:39). É evidente que há muito trabalho a ser feito nesse sentido.

Em si mesmo, esse processo parece bastante complexo. E, de fato, cada fase acarreta problemas enormes, e essas dificuldades, assim como o próprio processo, perfazem o nó górdio da hermenêutica. Em poucas palavras, o dilema pode ser assim definido: cada fase descrita no primeiro parágrafo deste capítulo é realizada por um intérprete que olha para o material através de olhos preconceituosos, por meio de uma grade interpretativa formatada pela comunidade de fé da qual ele faz parte, como também por experiências e inclinações pessoais que sutilmente moldam a direção do estudo e seus resultados. Ou, dito de outra forma, todos nós fazemos o possível para que a nossa posição prevaleça! Dificilmente alguém em algum momento está empenhado em uma pesquisa puramente objetiva em busca da verdade. Esses preconceitos, mais uma abundância incrível de opções disponíveis em nosso mundo pluralista, tornam difícil, se não impossível, determinar qual opção teológica é realmente a melhor, muito menos qual delas é "verdadeira" (no sentido da máxima ou absoluta verdade).

No entanto, os aspectos do método teológico — pré-compreensão, posição da comunidade, experiência, pensamento racional — não são apenas influências negativas. Cada um deles contribui de maneira positiva para o processo de construção de uma teologia pessoal e coletiva. O problema é que, em nosso mundo complexo, a

habilidade para se pensar de modo crítico — sobre as próprias ideias, como também sobre outras opções — tem perdido as forças, e é cada vez mais difícil tomar decisões com base nas probabilidades. Mais e mais estudiosos críticos têm substituído o conceito de "verdade" por uma abertura pluralista (e pós-moderna) a muitas possíveis "verdades", até mesmo em matérias teológicas. O propósito deste capítulo é prover uma metodologia a partir da avaliação rigorosa de várias opções e discutir os assuntos bastante graves que em geral os teólogos não levam em consideração. Em certos aspectos, este capítulo oferece um resumo dos outros capítulos e, dessa forma, será estruturado sobre os materiais apresentados em outros lugares. A discussão sobre significado e verdade que se encontra no primeiro dos dois apêndices, no final deste volume, é especialmente importante ao fornecer um fundamento para a própria possibilidade de se descobrir uma teologia sistemática. A tendência atual dos círculos da crítica superior é substituir a ideia de uma única teologia sistemática pela possibilidade de *muitas* teologias sistemáticas, cada uma "verdadeira" para uma comunidade de fé particular ou para uma situação particular. George Lindbeck (1984) diz que todo significado e toda teologia derivam da própria comunidade eclesiástica, tanto em termos de sua tradição passada quanto de seu ambiente interpretativo presente. Essa postura se insere na negação pós-moderna (Lindbeck a chama de "pós-liberal") de qualquer verdade absoluta e na afirmação de uma pluralidade de possíveis verdades. Estou ciente de que os problemas para se determinar o melhor sistema teológico possível, como também para se construir uma doutrina particular, são bem reais, mas não insuperáveis. Estudaremos esses problemas nas seções seguintes.

## COMPONENTES DA CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA

Muitos fatores se inter-relacionam nas decisões teológicas, e cada um deles desempenha um papel importante no processo. Em geral se assume nos círculos evangélicos que apenas o primeiro — as Escrituras — é válido, e que os outros são obstáculos em vez de componentes positivos da construção teológica. Entretanto, tal asserção é falsa. Cada aspecto é um ingrediente importante na mistura teológica, e cada um traz certos perigos que devemos evitar.[1] A ordem aqui é idealista. Alguns anos depois da publicação da primeira edição de *A espiral hermenêutica*, discuti novamente a respeito do assunto (Osborne 1994) e, dessa vez, me questionei sobre como o cristão

[1] Wells (1991:175-178) afirma que a teologia contemporânea reduziu esses fatores em dois: as Escrituras e a experiência, visto que a razão desapareceu devido aos efeitos de Kant e Freud, enquanto a tradição/a comunidade foi substituída pela centralidade do Espírito que fala diretamente à pessoa. Contudo, nenhum dos argumentos me convence, pois a razão ajuda a organizar as doutrinas, e a tradição não é magisterial, mas oferece um guia para se compreender as inter-relações existentes no dogma.

comum constrói de fato a sua teologia: a ordem era de fato a oposta! Nossa experiência e visão de mundo nos dizem o que queremos acreditar, e então a atual comunidade em que participamos nos ajuda a moldar nossa visão. As Escrituras tem frequentemente um pequeno lugar, exceto para nos ajudar a achar textos-prova que apoiem aquilo que desejamos acreditar. Um propósito deste volume é nos ajudar conscientemente a fazer com que as Escrituras se tornem o fator decisivo de nossa teologia.

### *1. Escrituras*

Muitos acreditam que o dogma emerge automaticamente das Escrituras. É preciso apenas citar alguns versículos, e a doutrina se apresenta de forma clara. No entanto, essa concepção ignora o fato de que o *significado* dessas passagens está longe de ser claro, e que muita coisa já foi debatida ao longo dos séculos. Além disso, os próprios debates revelam as diferenças teológicas. Como resultado, outros seguem para outro extremo e postulam uma teologia aberta, de núcleo pluralista, isto é, com muitas possibilidades de respostas e nenhum dogma final. Obviamente queremos encontrar um ponto de equilíbrio entre o dois extremos.

O primeiro fator determinante é a visão que se tem da autoridade bíblica. Aqueles que, como eu, acreditam ser a Bíblia a Palavra inspirada, revelada, de Deus aceitam as Escrituras como o árbitro definitivo de todas as declarações doutrinárias. Já os que não têm essa visão elevada da autoridade bíblica devem, portanto, adotar uma abordagem diferente. A chave é reconhecer a centralidade da concepção que se tem das Escrituras para a construção teológica. De acordo com Wentzel van Huyssteen, essa concepção "determina totalmente a maneira como o teólogo resolve problemas e pode funcionar tanto, de forma crítica, como um modelo ponderado, confiável, quanto, de forma acrítica, como um modelo oculto, que serve como filtro invisível da perspectiva provisória e, portanto, limitada do teólogo acerca da Bíblia" (1989:179). Em outras palavras, devemos agir cuidadosamente conforme a nossa visão das Escrituras tanto em termos de autoridade bíblica quanto de nossas próprias e limitadas interpretações.

Essa tensão produz o problema fundamental para o estudo teológico. Muito frequentemente supomos que nossa interpretação é aquilo que a Bíblia diz e não percebemos os muitos outros fatores que determinam o significado. Como resultado, a doutrina é produzida por um tipo rabínico de "cordão de pérolas", em que uma lista encadeada de "textos-prova" preferidos viabilizam, aparentemente, uma formulação dogmática específica. A dificuldade é que os oponentes oferecem o seu próprio conjunto de textos-prova (textos, na maioria das vezes, completamente diferentes, enfocando o mesmo assunto no qual cada lado ignora os textos-prova do outro!), e os dois lados se dirigem

a quem está ao seu redor em vez de conversarem entre si. Por exemplo, muitos dos que argumentam em favor de uma perspectiva pré-tribulacionista quanto ao retorno de Cristo centram-se em Daniel 9.24-27; Mateus 24.37-41; 1Coríntios 15.51-52; 1Tessalonicenses 4.13-18; 2Tessalonicenses 2.6-7; e Apocalipse 3.10; 4.1, 4. A perspectiva mesotribulacionista baseia-se em Mateus 24.21-22 e Apocalipse 11.15-19. Os pós-tribulacionistas destacam Mateus 24.29-31, 1Tessalonicenses 5.1-10, e 2Tessalonicenses 2.1-3. Muito raramente, entre eles, há um diálogo honesto ou uma possibilidade de consideração dos textos da outra posição.[2]

Aqueles que fazem teologia de uma perspectiva liberal argumentam que a própria Bíblia é o produto da tradição e, desse modo, não pode ser a fonte cabal da teologia. Gordon Kaufmann argumenta que o evangelho se concentra na libertação do indivíduo de toda a escravidão, incluindo a das tradições religiosas.[3] A teologia, portanto, está sempre num estado de desenvolvimento e está sujeita a constante reformulação de acordo com as mudanças ocorridas nos contextos históricos. O pluralismo de ideias e abordagens religiosas causado pela constante mudança das circunstâncias e visões de mundo não permite qualquer resposta ou teologia definitivas. A tradição, até mesmo a da Bíblia, não é absoluta, mas está sujeita às necessidades variáveis da comunidade. De acordo com Kaufmann, Bíblia e credo oferecem a "verdade", mas devem ser reapresentados e transformados para as necessidades atuais.

A esse respeito, Schubert Ogden aponta três "fases" na reflexão teológica: (1) o aspecto histórico, que descreve o desenvolvimento da tradição, começando com a tradição por trás das declarações bíblicas (via crítica da tradição), passando às perspectivas variáveis dentro das Escrituras e no decorrer da história da igreja; (2) a perspectiva hermenêutica, que estuda o testemunho histórico (1º passo) como testemunho humano para uma realidade última e, então, o reinterpreta para a situação presente (reconhecendo o pluralismo inerente à reflexão crítica e à práxis); e (3) a investigação filosófica que nota a centralidade da questão existencial, isto é, o significado para nós da realidade última (1991: 417-436). Para Ogden, a experiência humana filtrada por intermédio da reflexão filosófica determina o testemunho válido para a nossa comunidade.

Para esses estudiosos, a Bíblia é uma valiosa testemunha do poder de Deus na vida da comunidade, mas não a autoridade máxima para a formulação teológica.

---

[2] Claro que isso não significa de forma alguma que não se deva apelar às Escrituras para se desenvolver ou "provar" uma posição teológica. Antes, a posição teológica resultante deve levar em conta *todos* os textos pertinentes: os que são usados pelo lado adversário como também os que apoiam sua própria posição.

[3] Cf. Gordon Kaufmann (1991:397-415) e sua obra *The Theological Imagination* [A imaginação teológica] (1981) para uma compreensão mais detalhada desses temas.

Os teólogos não evangélicos acreditam que o propósito original dos livros bíblicos era atestar a presença histórico-salvífica de Deus entre o seu povo, e não o de oferecer um conjunto atomístico de doutrinas obrigatórias. Edward Farley e Peter Hodgson chamam essa última perspectiva de "princípio bíblico" e acreditam que ela foi produto da igreja primitiva. Esta, devido à pressão de comunidades cristãs rivais e à crescente natureza cosmopolita e transcultural do movimento cristão, foi forçada a transformar a sua visão dos textos bíblicos em "um cânon de textos oficialmente autorizados e reconhecidos" que exigiu uma "exegese atomística e de textos-prova, e o estabelecimento da revelação como o fundamento da teologia contido em depósitos histórico-humanos considerados inspirados e infalíveis" (1985:68). Devido ao desenvolvimento do método histórico-crítico e da teologia moderna, eles argumentam que a visão da autoridade proposicional infalível desmoronou e foi substituída por uma compreensão das Escrituras como uma expressão simbólica da atividade redentora de Deus, a qual deve ser "descrita novamente" para os nossos dias, em termos funcionais.[4]

Em resumo, nessa abordagem, a Bíblia deixa de conter um conjunto revelado de doutrinas, no qual se deve crer, e se torna um livro de referência, oferecendo modelos a serem seguidos a fim de se construir um cristianismo moderno. Além disso, o *locus* da construção teológica passa de uma Escritura impositiva para as necessidades da comunidade atual, exatamente do mesmo modo que a hermenêutica moderna passou do texto para o leitor como o *locus* da construção do significado (cf. Apêndice 1). Seguindo David Tracy, Sallie McFague define a autoridade bíblica como a de um "texto poético clássico", no sentido de que ela fala com poder a todas as pessoas, de todas as épocas, e é flexível, aberta a uma ampla diversidade de interpretações (1982:59, cf. p. 54-65).[5]

Os teólogos evangélicos não podem ignorar semelhante desafio, pois existem muitos pontos válidos na crítica liberal feita à hermenêutica conservadora. É de fato verdade que há uma pluralidade de interpretações e modelos teológicos. Cada tradição cristã contém determinadas doutrinas e crenças distintivas, e às vezes elas diferem consideravelmente entre si. Também é verdade que as tradições religiosas, no nível pragmático em geral, têm até mais influência do que as Escrituras em determinar o que uma pessoa acredita. O processo atual de selecionar e interpretar os dados

[4] Farley e Hodgson 1985:72-80. Nesse texto, eles seguem de perto Kelsey (1975), que apresenta um modelo funcional da autoridade bíblica, no qual as Escrituras são usadas por Deus para transformar a existência humana e guiar a comunidade.

[5] Cf. Tracy 1981:99-135, texto em que ele define o teólogo como "o intérprete de clássicos religiosos" (p. 130). Apesar de a Bíblia ser o arquetípico "clássico" cristão (o que significa que ela é uma obra literária que transcende seu próprio ambiente para transformar a existência em cada cultura e situação), o teólogo trabalha com os clássicos de todas as eras para produzir uma teologia atual e relevante.

disponíveis na construção das teorias dogmáticas é certamente muito mais complicado do que dissemos até aqui.

No entanto, isso não significa que seja infundada a esperança de chegar à "verdade" teológica tendo as Escrituras como base. Como se pode observar no apêndice dois (p. 642-648), há realmente muitos "significados" que podem ser buscados, como o existencial, o contextual (o qual eu chamo "significação") ou teológico. De qualquer forma, o significado pretendido pelo autor é um, e acredito que ele seja a base para os outros. Cada capítulo deste livro enfoca a questão da prioridade (e a possibilidade) do significado pretendido de uma passagem. Embora a interpretação prévia do leitor certamente torne difícil descobrir esse significado, e embora sempre haja uma miríade de possíveis interpretações a filtrar, isso não impossibilita que se tome, em termos de probabilidade, uma decisão sobre o "significado" que melhor se ajusta ao contexto original.

Além disso, todos os "significados possíveis" não são igualmente válidos, e não há qualquer necessidade de capitular e aceitar uma multiplicidade de possibilidades. Às vezes tenho a impressão de que uma nova "autoridade máxima" opera para muitos teólogos críticos, ou seja, a do contexto contemporâneo que resulta em relativismo e pluralismo radical. A própria Bíblia exige que a compreendamos com base no significado pretendido pelo autor. Portanto, temos a responsabilidade de buscar a interpretação que melhor se adéqua a esse objetivo.

A teologia bíblica permite que o teólogo passe do texto individual para a estrutura teológica da qual ele representa uma parte. É comum entre os teólogos liberais (e até mesmo muitos evangélicos!) negar a validade da teologia proposicional. As Escrituras se tornam um modelo de experiência religiosa em vez de um compêndio de declarações dogmáticas. O problema com isso é a sua natureza disjuntiva. As duas — proposicional e comissionada — estão conectadas. Não se trata de e/ou, mas de ambas. Até mesmo as seções narrativas, como tem mostrado a crítica da redação, formam um depósito de afirmações teológicas que o autor desejava comunicar a seus leitores. As seções didáticas também contêm um elemento parenético ou comissionado que dirige a ação, bem como a crença. Em outras palavras, proposição e experiência estão lado a lado nas Escrituras, e ambas são objetivos hermenêuticos válidos, na verdade, necessários. Para aqueles (como eu) que adotam a teoria dos "atos de fala" (cf. Apêndice 2) para a comunicação bíblica, é necessário lembrar que as Escrituras não são apenas ilocutórias (ação) e perlocutórias (parenética), mas também locutórias (proposicional) na forma e na função.

Finalmente, a própria Bíblia reivindica ser a base para a crença e a prática. Muitos hoje (como Farley e Hodgson) separam a Bíblia do "princípio bíblico". A Bíblia,

eles argumentam, era na origem um registro das crenças religiosas das várias tradições que existiram, uma ao lado da outra, em Israel e na igreja primitiva. Somente mais tarde, sob a pressão de seus oponentes "heréticos" e a crescente diversidade dentro da igreja, é que o princípio bíblico se desenvolveu, isto é, a crença de que a Bíblia é o árbitro definitivo para as declarações teológicas. No entanto, isso não faz qualquer justiça ao fato de que muito do NT foi escrito para estabelecer um conjunto de doutrinas que poderiam orientar o ensinamento na igreja. Por exemplo, a maioria das epístolas de Paulo corrige interpretações equivocadas e exige que falsos ensinamentos sejam corrigidos. Em outras palavras, uma boa parte do NT foi escrita para estabelecer esse "princípio bíblico". Logo, estamos corretos em fazer da Bíblia o fundamento e o árbitro definitivo para todo o desenvolvimento doutrinário.

### 2. *Tradição*

É comum restringir o conceito de "tradição" ao magistério católico romano, mas isso é demasiado simplista. Toda denominação protestante também tem a sua própria "tradição" magisterial, e de muitas maneiras essas tradições são simplesmente tão forçadas quanto o dogma católico romano.[6] Em essência, a *tradição* se refere ao conjunto de crenças e práticas que se desenvolveram ao longo da história de um movimento e que orienta e modela a forma atual de um grupo. Howard Stone e James Duke salientam o papel positivo da tradição em formar não apenas as crenças da igreja bem como as suas práticas (1996:47-50). Além disso, ela protege os membros de ficarem à mercê do mais recente vento de doutrina. Esse repertório teológico oferece a estrutura para se desenvolver um sistema de crenças. O problema da tradição está no fato de que outras igrejas aprenderam um conjunto diferente de doutrinas e de textos-prova, e que nós com frequência deixamos de dar a devida consideração às abordagens radicalmente diversas que tomamos sobre as mesmas questões. McGrath observa até que ponto muitos teólogos (ele nomeia R. C. Sproul e Michael Horton) identificam o verdadeiro evangelicalismo apenas com a sua tradição (2000:30-32).

Aqui é necessário compreender a história do dogma e adotar um enfoque criticamente construtivo em relação à matriz sociocultural que esteve em ação na formação de doutrinas específicas. Os teólogos precisam colocar as suas crenças dentro do espectro da interação histórica e compreender em que cada aspecto se ajusta na estrutura em desenvolvimento do dogma da igreja. É uma experiência frustrante perceber

[6] McGrath (2000a:141-142) dá duas razões para se suspeitar da tradição: (1) é um construto humano em oposição à Palavra de Deus, e o catolicismo deu a ele um peso igual ao da Palavra de Deus; (2) transforma-se muito facilmente em "tradicionalismo", prendendo-nos numa forma passada de se pensar e de se fazer as coisas. Mesmo assim, nenhuma dessas razões necessariamente tem que fazer parte de um paradigma adequado para a tradição na teologia.

que tradição da igreja não retorna para os próprios apóstolos (independentemente do raciocínio criativo que possa estar por trás da afirmação) e que ela surgiu devido ao conflito da igreja e não de puro raciocínio teológico. O que não quer dizer que todos os credos e confissões sejam automaticamente suspeitos. Muitos são tão válidos hoje como eram quando foram desenvolvidos. Contudo, não validamos uma crença simplesmente apelando à tradição, pois ela é apenas um modelo que deve ser esclarecido e, se necessário, alterado sempre que um estudo assim exigir.

A chave é reconhecer a natureza interpretativa das tradições da igreja.[7] Elas não possuem autoridade intrínseca, mas são válidas apenas na medida em que são coerentes com a verdade bíblica. Toda formulação confessional tem suas origens numa situação histórica concreta. Como Wentzel van Huyssteen declara: "Se as confissões reconhecerem que seguem a Bíblia de forma interpretativa — e não se tornarem uma Bíblia atemporal —, todo credo refletirá o clima teológico e não teológico de seu tempo, e assim se tornará um modelo teológico, independente da autoridade adquirida pela tradição no curso do tempo" (1989:184). Como um modelo, ela deve ser reexaminada sempre e, se necessário, corrigida ou reformulada com base na reflexão bíblica e histórico-social adicional. Toda tradição não é apenas o resultado de pesquisa bíblica, mas também um produto de seu tempo. Como tal, cada uma não apenas deve ser examinada com base na confiabilidade da Bíblia, mas também na disposição histórico-social de nossos dias. Muitos credos, como os de Niceia ou de Atanásio, são tão apropriados hoje como eram em sua origem. Não obstante, com frequência, devemos explicar a linguagem e reformular o credo para que ele seja compreendido pelas pessoas na atualidade.

No entanto, isso não quer dizer que a tradição desempenhe, sobretudo, um papel negativo na formulação teológica. Isso seria falso. Na realidade, não poderia haver construção teológica sem tradição. Hans-Georg Gadamer observa de maneira correta que:

> a compreensão não deve ser considerada tanto como uma ação da subjetividade, mas como um ato de colocar a si mesmo dentro de um processo de tradição, no qual passado e presente estão continuamente fundidos. É isso o que deve ser expresso na teoria hermenêutica, que é bastante dominada pela ideia de um processo, um método. (1975:258-259)

O intérprete não aplica o texto das Escrituras a uma questão atual de maneira direta ou com total objetividade. Antes, toda interpretação teológica implica um co-

---

[7] Críticos da tradição, como Achtemeier (1980) e outros, aplicam o mesmo critério às Escrituras. No entanto, as tradições por trás das Escrituras tratavam de eventos da revelação e estavam muito mais próximas aos eventos originários do que as tradições eclesiásticas dos séculos III e IV.

nhecimento histórico, o modo como o texto bíblico é assimilado pela tradição. A tradição não somente informa, mas também modela a nossa pré-compreensão. Do mesmo modo, ela possui um papel positivo e muitas vezes definitivo em cada decisão dogmática.[8]

McGrath apresenta três razões pelas quais a tradição pode ter um lugar positivo na formação teológica: (1) Ela mostra como a interpretação bíblica no passado era, com frequência, controlada pela cultura e filosofia da época, e assim nos ajuda a perceber como a mesma situação também pode ser perigosa hoje. (2) As mudanças culturais e filosóficas na maneira de pensar do passado controlaram as gerações seguintes, e isso nos permite evitar cometer os mesmos erros. (3) Através dela, o evangelicalismo pode fazer "uma apropriação crítica de sua própria herança", o que nos permite reconhecer a natureza provisória de nossas próprias interpretações e nos ensina a ser humildes (2000a:149-150). Eu acrescentaria mais uma razão: ela oferece modelos para as nossas interpretações, os quais nos permitem pensar de forma mais clara sobre o nosso próprio sistema em elaboração.

É tarefa da história da igreja mostrar o processo de formação da tradição. Nessa etapa, muitos teólogos críticos se recusam a separar as Escrituras da tradição, uma vez que ambas fizeram parte do processo de desenvolvimento pelo qual a igreja se definiu. Isso significa, naturalmente, que o processo canônico nos primeiros séculos da era cristã foi um projeto que incorria em erros, uma vez que praticamente codificava a Bíblia e a colocava acima do escrutínio crítico. Tais estudiosos fazem das Escrituras e da tradição partes de um processo contínuo de redescoberta à medida que a igreja reafirmava a sua identidade em situações sempre novas. Porém, há uma diferença distintiva entre a Bíblia e a tradição que a fundamenta. A história da igreja não dá base para um quadro de teólogos que estivessem constantemente criando novas doutrinas. Ao contrário, ela demonstra que os líderes cristãos tratavam de situações novas aplicando-lhes as verdades bíblicas. O que não significa criação, mas sim contextualização. Até mesmo na Igreja católica romana o *magisterium* não foi um conjunto novo de doutrinas criado *ex nihilo*, mas um conjunto autorizado de "interpretações" das Escrituras.

A chave é perceber que tradições, como as confissões ou até mesmo os credos, são contextualizações (ou aquilo que Farley e Hodgson chamam de "sedimentações"

---

[8] Isso não quer dizer que um conhecimento técnico da tradição seja necessário, como se apenas um estudioso acadêmico pudesse fazer teologia. Ao contrário, digo que todo mundo faz parte, conscientemente ou inconscientemente, de uma tradição corrente, e interpreta as Escrituras a partir da perspectiva herdada. Como Gadamer mostrou, a reflexão teológica é por natureza um ato histórico. As igrejas precisam melhorar em seu trabalho de ensinar a tradição a seus membros e ajudá-los a fazer a separação entre a autoridade das Escrituras e a tradição.

interpretativas) de declarações bíblicas. Desse modo, todas as atuais declarações teológicas têm a sua origem na história, bem como nas Escrituras e, nesse sentido, são historicamente condicionadas. A igreja hoje deve examinar as tradições e os credos de dois modos: sua competência para expressar com outras palavras a verdade bíblica, e sua capacidade de refletir sobre as crenças da comunidade de hoje. É preciso estar sempre alerta quanto a esses dois aspectos. Como afirma Richard Muller, qualquer tentativa de ser objetivo no pensamento teológico não surge de uma abordagem imparcial, desinteressada, a respeito do passado, mas de uma "análise dos materiais históricos metodologicamente controlados" (1991:100-101). É preciso estar sempre atento à condicionalidade histórica e cultural dos dados, de nossa comunidade e, sem dúvida, de nós mesmos e de toda a compreensão. Essa percepção nos permitirá recontextualizar as verdades bíblicas e tradicionais para as nossas necessidades atuais.

Assim, as Escrituras oferecem o conteúdo, e a tradição recontextualiza os modelos bíblicos desenvolvendo outros novos. Por meio desses modelos, a presente comunidade de fé pode reformular um dogma de modo a falar hoje com tanta clareza quanto os documentos bíblicos e credos tradicionais fizeram em seu próprio tempo. Além disso, uma consideração das questões históricas fornece exemplos positivos e negativos, que possibilita a conscientização de nossas próprias suposições e permite que as Escrituras tenham a última palavra. Isso também nos ajuda a situar a nossa tradição da igreja dentro do espectro da história da igreja. Desse modo, torna-se possível corrigir a arrogante suposição de infalibilidade de nossa própria comunidade de fé.[9]

Precisamos descobrir as origens históricas (muitas vezes principalmente políticas) de nossa tradição e assim obter uma avaliação melhor dos nossos oponentes teológicos. Por exemplo, descobrimos que: a tradição reformada tem suas raízes em Agostinho e mais ainda em Calvino; os grupos arminianos, em Arminius e Wesley; e o dispensacionalismo, no movimento dos Irmãos de Plymouth do século XIX. Nenhuma dessas tradições remonta ao século I. Até mesmo o catolicismo tem a sua verdadeira origem nos conflitos políticos entre Roma e Alexandria dos séculos II e III. Eu diria que a humildade resultante oferece o melhor antídoto contra um cisma desnecessário sobre doutrinas não cardeais (ver também "A política das tomadas de decisão teológica", p. 516-519).

---

[9] Devemos diferenciar o papel da comunidade ou do contexto na determinação do significado das Escrituras daquele que é exercido na formatação das próprias questões formuladas pelo raciocínio teológico. Teoricamente, apenas as Escrituras deveriam determinar a verdade teológica. Entretanto, com muita frequência, não apenas a pauta mas os resultados são determinados pelas necessidades da comunidade. A primeira (a formatação das questões) é válida, mas a segunda (a determinação da teologia) é perigosa.

Em resumo, a tradição tem um impacto negativo e um positivo na construção teológica. Pelo lado negativo, muito frequentemente, ela tem uma influência mais formativa em nossas crenças do que as Escrituras e pode, como tal, ser uma barreira para a descoberta da verdade. Pelo lado positivo, ela orienta e traz informações para cada passo de nossa tarefa, e é uma ajuda essencial para a interpretação.

### *3. Comunidade*

Em certo sentido, a comunidade de fé faz parte do processo de constituição da tradição, pois um valor importante da tradição é a capacidade de orientar a comunidade de hoje. Assim que esse grupo atual define a sua doutrina, ela passa a fazer parte do processo histórico. Mas, ao mesmo tempo, a comunidade de fé deve ser considerada como um tópico específico, pois ela exerce controle sobre a tradição e reconsidera os dados históricos para atender às suas necessidades. Os teólogos que defendem a teoria da reposta do leitor [*reader-response*] chegam a definir o "sentido" teológico totalmente com base na comunidade de fé, que, mais do que redefinir a doutrina passada, a recria.[10] Eles argumentam que não existe uma maneira de reconstruir o sentido das declarações teológicas passadas. Na verdade, a comunidade simplesmente "joga" com as crenças anteriores e formula o seu próprio dogma, totalmente do ponto de vista das necessidades atuais ou das "estratégias" teológicas. Para esses estudiosos, tanto a Bíblia quanto a tradição da igreja se fundem num jogo de possibilidades dogmáticas que a comunidade da igreja assimila e refaz dentro de um sistema atual de crença. De acordo com a teoria da resposta do leitor, a Bíblia, os credos e um conjunto de doutrinas, mais do que serem compreendidos, são transformados com base na situação da comunidade leitora. Para esses estudiosos, não existe algo como doutrina normativa ou estática, mas apenas um desenvolvimento dinâmico e sempre variável de crenças.

Stone e Duke falam de teologia impressa (conjunto de crenças coletivas impressa na mente dos membros da igreja) e teologia deliberativa (crenças que vieram depois da reflexão e estudo sérios); eles também argumentam que as duas devem ser interdependentes, esclarecendo e ampliando uma a outra (1996:13-20). Sem dúvida, a comunidade e o contexto desempenham um papel significativo na formulação teológica. A questão é se esse aspecto é formativo ou suplementar. Defendo a ideia de que a situação da comunidade deveria informar e ajudar, mas não determinar a escolha. Na realidade atual não há nenhuma garantia de que a Bíblia esteja sendo o árbitro final na tarefa de construir uma teologia. Na prática, muitas escolhas são tomadas com base na situação e no contexto. Porém, no nível teórico, a comunidade deve

---

[10] A melhor aplicação da teoria da resposta do leitor [*reader-response*] na construção teológica, segundo minha opinião, está em Jeanrond 1988:104-128.

desempenhar um papel crítico — mas não decisivo. O contexto forma uma parte do complexo da "pré-compreensão" (que inclui a tradição, a comunidade e a experiência) a partir do qual o texto bíblico é tratado na formulação teológica. Além disso, a situação e os padrões culturais da comunidade guiam tanto o estilo e a organização das construções teológicas individuais, bem como dos sistemas integrais. Dessa forma, recontextualizam as formulações tradicionais para a época atual.

### *4. Experiência*

Ela compreende a terceira parte da pré-compreensão (junto com a tradição e a comunidade). De forma progressiva, a influência de cada uma delas estreita as decisões teológicas, visto que (1) a tradição aglutina a igreja em cada época determinada, (2) a comunidade contextualiza as crenças tradicionais conforme sua própria situação, e (3) o indivíduo as reelabora com base em suas próprias experiências. No entanto, cada nível possui uma forte influência capaz de afetar as escolhas teológicas. A *experiência* não apenas se refere ao complexo de eventos que moldam a vida de alguém, mas também à visão de mundo resultante. De especial importância aqui é a experiência religiosa, mas a experiência secular também é crucial. O conjunto completo de circunstâncias que ocorrem em geral na vida de uma pessoa determina sua visão de Deus e da experiência religiosa como um todo. William Newell (1990) afirma que toda reflexão religiosa é principalmente um "alcançar a nós mesmos", e muitas vezes isso se torna uma máscara que esconde o eu. Assim, ele invoca um processo de quatro fases: (1) rasgar a máscara da inautenticidade ou do mundanismo para liberar a incondicionalidade e autonomia de nós mesmos, permitindo assim que Deus entre; (2) descobrir uma nova "fé religiosa *a priori*", imaginando Deus novamente, tornando-se um peregrino e vendo o mundo com os olhos de Deus; (3) "renomear" a nova realidade de Deus pelo ouvir, compreender e seguir; (4) permitir que uma nova "hermenêutica" faça sentido e encontre significação no momento teológico.

Van Huyssteen faz disso o núcleo da "natureza" das declarações teológicas: "O modo como o teólogo, na condição de cristão, experimenta a sua fé e a natureza da linguagem religiosa são fatores mutuamente determinantes do *status* das declarações teológicas, seja na própria teologia ou na filosofia da ciência" (1989:128). Van Huyssteen acredita que nossas experiências religiosas dão a base para a linguagem teológica que empregamos, e, do mesmo modo, para a doutrina resultante. Além disso, elas são mutuamente interdependentes, porque nossa linguagem religiosa também é importante na formação do nosso modo de interpretar aquilo que experimentamos. Não é mais válido supor que só é possível conseguir objetividade desconsiderando o nosso sistema de crença. Hoje em dia, muitos argumentam que o consentimento

religioso é vital para se tomar decisões racionais sobre uma verdade teológica. De fato, os componentes cognitivos das declarações teológicas devem necessariamente levar em consideração as crenças subjetivas do teólogo, uma vez que as últimas definitivamente afetam o modo como interpretamos as evidências. Em outras palavras, as afirmações teológicas são formadoras e, por sua vez, são formadas pelo compromisso religioso. A questão não é se o sistema de crença influencia a decisão, mas se a pessoa está ou não consciente dele (p. 126-132).

David Tracy chama isso de a "situação", isto é, fatores socioculturais contemporâneos que condicionam o indivíduo e devem ser analisados para formar uma teologia válida.[11] No entanto, tal "situação" é sempre variável e as respostas do passado podem não satisfazer o presente. Por exemplo, a resposta da teologia existencial (conforme Tillich) dada à alienação e à falta de sentido da época moderna já não diz respeito a esta sociedade pós-moderna. De acordo com Tracy, questões "clássicas" do passado devem ser reformuladas para a situação contemporânea, que se concentra no conflito e no pluralismo. Não existe mais uma única resposta, mas antes um burburinho de vozes clamando por atenção, e o indivíduo sofrendo com a sobrecarga. O teólogo deve estabelecer uma dialética entre o evento de Cristo e a situação complexa expressa nos níveis macro (influências socioculturais sobre todos) e micro (a psique do indivíduo). Uma correlação mutuamente crítica entre o evento cristão normativo e o presente dilema humano se torna, para Tracy, a única teologia viável.

Com certeza, Tracy percebe corretamente a grande influência da situação ou experiência atual sobre o teólogo. No entanto, ele exagera a autoridade dessa experiência e diminui a autoridade da Palavra de Deus. Seguindo Tracy, Sallie McFague defende uma teologia "para o nosso tempo" que não aceite qualquer norma fixa, obrigatória ou absoluta, mas que reconheça a abertura da verdade religiosa (1987:21-28).

> É evidente que o fundamentalismo não aceita o caráter metafórico da linguagem religiosa e teológica, pois a sua doutrina básica é a identificação da Palavra de Deus com palavras humanas, particularmente, com palavras humanas registradas nas passagens canônicas da igreja. Porém, a essência da teologia metafórica é precisamente a recusa em identificar as construções humanas com uma realidade divina. (p. 22)

De forma correta, Tracy e McFague enfatizam a importância de uma teologia "pertinente" que enfoque essas questões, mas falham ao não atribuir às Escrituras

[11] Cf. Tracy 1981:339-364. Em certo sentido, a discussão de Tracy sobre a "situação" é feita sob a rubrica da "comunidade". Porém, eu a inclui aqui porque Tracy está preocupado com o efeito do contexto na experiência religiosa.

o lugar normativo que elas devem ter numa teologia "verdadeira", bem como contemporânea.

Ademais, isso não significa que todas as decisões teológicas sejam subjetivas em essência, ou que não se possa chegar à verdade (já que todas as decisões têm sua origem na experiência). A situação é um componente importante da pré-compreensão, mas não o único ou decisivo. As experiências devem ser interpretadas com base nos ensinos da comunidade, sendo que ambos são fortemente influenciados pelas crenças tradicionais, e todos são instruídos pela Palavra de Deus.

### *5. Filosofia*

O teólogo deve ser na verdade um renascentista, uma qualidade necessária à interpretação das Escrituras, à articulação das linhas teológicas por meio da teologia bíblica, à conscientização do desenvolvimento do dogma ao longo da história da igreja e, por fim, à contextualização de tudo isso para a situação atual. Em cada fase, o raciocínio filosófico desempenha um papel crucial. Num sentido muito real, espera-se que o teólogo seja um especialista em exegese, história e filosofia. Kevin Vanhoozer, seguindo Reinhold Niebuhr, relaciona cinco possíveis abordagens na articulação entre teologia e filosofia (1991:111-128; cf. também Erickson 1983:1:40-53): (1) alguns (como Kant e Hegel) acreditam que apenas a filosofia contém a verdade; (2) outros ensinam que a filosofia leva ao verdadeiro conhecimento de Deus e prepara o caminho para a teologia (como a "correlação" entre existencialismo e teologia de Tillich, ou o conceito de Tracy a respeito de Cristo como um dos muitos "clássicos"); (3) muitos argumentam que a igreja e a academia são autônomas, mas permanecem em diálogo (a "dependência absoluta" de Schleiermacher, ou o diálogo entre a cruz e existencialismo de Bultmann); (4) para muitos, a teologia controla a filosofia, e o teólogo é livre para emprestar de muitos sistemas sem se comprometer com qualquer um deles (Anselmo, Barth, Frei, Lindbeck); (5) por fim, às vezes a teologia repudia a filosofia. Tertuliano acreditava que a encarnação tornou a filosofia humana obsoleta, e Lutero declarou muitas vezes que a filosofia era satânica.

Nenhuma das posições sozinha é satisfatória. A melhor solução parece ser uma combinação das opções três e quatro. A teologia não se deve prender completamente a um único sistema, mas deve ser livre para utilizar qualquer um que torne as soluções bíblicas pertinentes e claras. Sobretudo, a filosofia ajuda o teólogo a evitar o raciocínio subjetivo e a formular as conclusões teológicas de forma argumentativa, coerente e racional. Vanhoozer propõe três características para que haja esse equilíbrio: (1) integridade individual — a filosofia apresenta uma reflexão crítica sobre a situação atual, e a teologia, sobre a verdade bíblica; (2) autonomia relativa — cada

uma tem um ponto de partida diferente (mundo e Palavra) e serve uma comunidade diferente (academia e igreja), mas ambas estão mutuamente integradas no nível da visão de mundo, isto é, a natureza da realidade e o sentido da vida; e (3) responsabilidade mútua — a teologia transforma a visão de mundo bíblica numa visão de mundo coerente e pertinente para a situação contemporânea.

Eu acrescentaria que, em última análise, as Escrituras têm a voz normativa, e a filosofia serve como um suplemento à teologia, ajudando-a a reformular as verdades bíblicas de um modo racional e coerente, que dialogue com a situação presente. Elas não são parceiras com a mesma prerrogativa, pois é a teologia que contém a verdade última. No entanto, é a filosofia que força o teólogo a ser ao mesmo tempo lógico e aberto a novas expressões ou esclarecimentos das verdades eternas.

Há duas abordagens básicas em relação ao raciocínio teológico: dedução, que parte de pressupostos ou evidências gerais para conclusões particulares, envolvendo um grau de probabilidade concernente à lógica do argumento; e indução, que parte de dados particulares ou específicos para conclusões gerais e, portanto, chega a respostas possíveis, em vez de prováveis. A maioria dos teólogos hoje argumenta que, na construção de sistemas teológicos, devem ser integrados métodos indutivos e dedutivos.[12] A pura dedução levaria a um enfoque unívoco às metáforas figurativas nas Escrituras e exigiria que os próprios eventos históricos determinassem um dogma. Além disso, a pura dedução exigiria no final das contas um pluralismo radical, uma vez que as muitas formulações de um dogma poderiam ser elas mesmas normativas para cada tradição. Por outro lado, a indução por si só implica colocar-se acima do texto e impor um sistema hierárquico sobre ele. Conforme afirma Arthur Holmes, a indução exige de nossa parte um conhecimento onisciente das Escrituras, em vez de um conhecimento incompleto, analógico (1968:133-134). Em comparação, o empreendimento teológico se concentra numa consciência hermenêutica da pré-compreensão que trazemos para o ofício, e isso por si só exige uma interdependência entre o raciocínio indutivo e dedutivo (Holmes chama isso de *adução*, Montgomery rotula de *retrodução* e John Feinberg usa o termo *abdução*). O material bíblico torna-se a base indutiva para uma formulação teológica; no fim, os próprios dados oferecem a base em que um dogma é "aduzido". No entanto, a própria formulação também se origina da interpretação dedutiva e da comparação crítica desses textos, bem como da aplicação de questões derivadas da história da

---

[12] Cf. Holmes 1968:131-38; Montgomery 1970:276-279; Feinberg 1979:267-304.

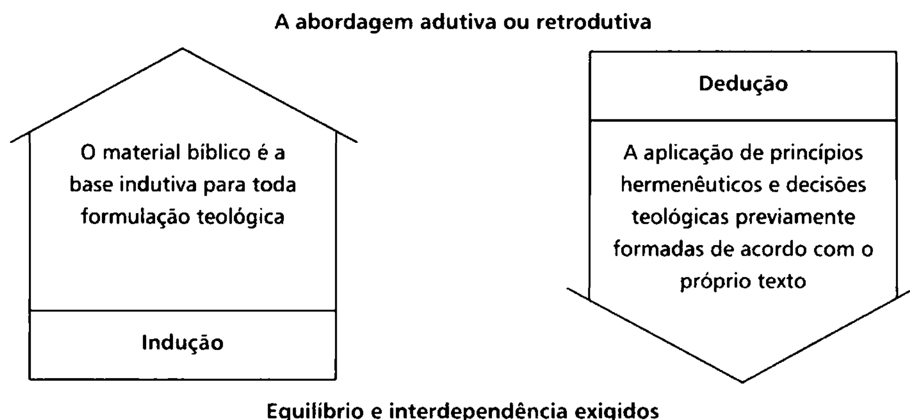



**Figura 16.1. A integração da filosofia com a exegese**

tradição. Em resumo, esses dois aspectos devem permanecer em equilíbrio dinâmico ao longo do ofício teológico (cf. fig. 16.1).[13]

O raciocínio indutivo utiliza a imaginação para passar das observações referentes ao material (as Escrituras) para as teorias ou conceitos que melhor explicam essas verdades nos nossos dias. O raciocínio dedutivo utiliza a lógica para estabelecer modelos teológicos que possam ser verificados com base nas evidências. Além disso, como John Warwick Montgomery declara, há um ciclo contínuo (prefiro chamar de espiral) de um para o outro à medida que o teólogo continua refinando o modelo com base numa interpretação progressiva dos dados. O importante a ser lembrado é que não existem várias normas (Escrituras, experiência, tradição, especulações filosóficas), mas apenas uma fonte final de revelação, a Palavra de Deus. As outras influenciam, mas não devem por si mesmas determinar a doutrina. A todo o momento, a Bíblia deve oferecer um controle lógico no que diz respeito

[13] Paul Feinberg (material inédito) oferece seis razões para se escolher a abdução como o método mais apropriado para a decisão teológica. Para ele, a abdução: (1) descreve com mais precisão como os teólogos na realidade praticam sua arte; (2) retém os melhores aspectos dos raciocínios indutivo e dedutivo; (3) fornece uma base probatória mais ampla para se verificar uma formulação dogmática; (4) fortalece a influência duradoura das afirmações teológicas, mostrando as anomalias que precisam de estudo adicional; (5) mantém a distinção entre o ensino bíblico e suas interpretações, produzindo assim humildade no teólogo; e (6) ainda mantém aberta a possibilidade para melhores formulações da doutrina, conduzindo, assim, a um processo ininterrupto de contextualização, em vez da admissão ingênua de uma formulação como sendo infalível.

Com relação à Figura 16.1, Montgomery (1970:274) tomou esse modelo emprestado de L. K. Nash, *The Nature of the Natural Sciences* [A natureza das ciências naturais] (1963) a fim de ilustrar como o conhecimento é "gerado através de uma renovação cíclica infinita".

ao domínio da verdade divina tanto sobre o subjetivismo existencial como sobre as abstrações teológicas.

## TEMAS PARA A CONSTRUÇÃO TEOLÓGICA

Os cinco componentes juntos — as Escrituras, a tradição, a comunidade, a experiência e a filosofia — influenciam as escolhas necessárias à produção de modelos teológicos abrangentes que possam explicar as verdades divinamente inspiradas da Palavra de Deus nos dias de hoje.[14] No entanto, precisamos enfrentar ainda muitas questões antes que esses componentes possam interagir produzindo um sistema viável ou gerando uma doutrina particular. Cada um deles apresenta certos problemas que tornam o processo mais difícil, ainda que, ao mesmo tempo, cada um também contenha alguns meios que permitem ao intérprete analisar mais claramente o modo de tornar o modelo mais preciso e significativo para os nossos tempos.

### *1. Inspiração/revelação*

Já ficou bastante claro que a relação entre os cinco componentes depende em grande medida do lugar dado à revelação em nossa concepção. Se um teólogo a localiza tanto na tradição quanto nas Escrituras (a visão católica romana clássica), o dogma resultante será dependente das decisões magisteriais da igreja. Se o estudioso conceber o contexto atual (a comunidade e experiência) como revelador (conforme a teologia da libertação), então a situação presente determinará a forma e a ideia central da teologia. Em outras palavras, a questão da inspiração deve ser resolvida antes de se iniciar a composição de uma teologia sistemática.

A única concepção que tem sido dominante desde os tempos bíblicos é: a revelação é inerente às Escrituras, e somente a Bíblia contém a Palavra de Deus. Embora seja comum em muitos círculos se argumentar que a Bíblia não faz nenhuma "reivindicação" interna,[15] concordo com aqueles que descobrem uma atmosfera consistente de inspiração divina por trás de fenômenos como, por exemplo: a consciência revelacional do AT, a ênfase profética em "diz Javé", o reconhecimento encontrado no NT de que o AT é a Palavra de Deus, a consciência progressiva do credo e do cânon du-

[14] De forma alguma isso significa que tais componentes sejam os *únicos* na construção teológica. A verdade em qualquer campo é pertinente para se fazer teologia. A maioria das disciplinas (como a psicologia para a doutrina do homem, ou a sociologia para uma teologia da sociedade e do mundo) é válida para se construir modelos teológicos particulares. Porém, estes cinco são os componentes classicamente observados.

[15] Por exemplo, Barr diz que "não existe nenhuma 'Bíblia' que 'reivindique' ter sido divinamente inspirada, 'nenhuma' que possua uma concepção de si mesma. Há apenas esta ou aquela fonte, como 2Timóteo ou 2Pedro, que faz declarações sobre certas passagens, que, por sinal, são bastante indefinidas" (1977:78).

rante o período do NT, o posicionamento das *logia Jesu* no mesmo nível do AT (como 1Tm 5.18) e das cartas de Paulo no mesmo nível de "demais Escrituras" (2Pe 3.16).[16] Muitas pessoas não evangélicas supõem que a posição conservadora seja antiquada e preconcebida, baseada numa teoria deficiente da linguagem ou da verdade, além de ser uma aceitação acrítica de pressupostos não comprovados. Dizer isso, porém, é demonstrar não ter conhecimento da vasta literatura existente sobre o assunto dentro do campo evangélico.[17] Poucos estudiosos evangélicos hoje em dia mostram desconhecimento das questões hermenêuticas envolvidas. A própria quantidade de literatura que enfoca o problema demonstra que o campo evangélico não está satisfeito com as respostas antigas ou triviais, e está continuamente buscando melhores definições.

Em resumo, se um teólogo aceita a visão tradicional da inspiração, que Deus se revelou nas Escrituras, a Bíblia oferecerá o material no qual a doutrina está baseada, e os outros componentes (tradição, comunidade, experiência) serão usados para descrever novamente a verdade bíblica para a situação moderna. Porém, o fator formativo são as Escrituras, e a tarefa do teólogo é interpretar, cotejar e reformular os seus ensinos, de forma que as pessoas de hoje possam compreendê-los e aplicá-los.

## *2. A questão da metáfora*

Obras recentes sobre teologia tomam a metáfora como uma questão central no desenvolvimento de uma teoria viável para a formulação teológica. Trata-se de um problema inacreditavelmente complexo, especialmente quando se trata de teologia, porque se poderia alegar que a maioria das declarações teológicas é, em seu cerne, metafórica. Sem dúvida isso é válido para as Escrituras. Por exemplo, as nomeações de Deus (El Shaddai, Aba, etc.) não são termos simplesmente literais que denotam Deus com exatidão, mas são metáforas que precisamos interpretar no seu próprio contexto. Para compreender El Shaddai ("Deus Todo-Poderoso" [Êx 6.3]), temos que descobrir as raízes bélicas da metáfora para visualizar a figura de um Deus que defende e luta pelo seu povo. Aba é uma metáfora semelhante e retrata Deus como "pai" amoroso e protetor.

Da mesma maneira, os conceitos teológicos nas Escrituras são muitas vezes apresentados por metáforas. Termos como *salvação* ou *batismo* são claramente metafóricos. O primeiro se fundamenta na imagem da "libertação" do êxodo, e o segundo

---

[16] Entre muitos outros textos, cf. Grudem 1983:19-59; Ferguson 1988:47-66; e Marshall 1982:19-30.

[17] Por exemplo, cf. Marshall 1982; Carson e Woodbridge 1983 e 1986, como também as muitas obras sobre a questão da infalibilidade. Gabriel Fackre afirma que o assunto é tão importante que, em lugar de discutir a revelação em seu volume dois (sua intenção original), ele planeja dedicar o terceiro volume inteiro a esse tópico (1987:347).

na imagem cultual de ser "purificado" ou considerado puro diante de Deus. De fato, a maior parte dos conceitos teológicos nas Escrituras é essencialmente metafórica. Isso ocorre porque as verdades eternas não podem ser expressas com exatidão na linguagem humana, temporal. As metáforas não são apenas o melhor modo para descrever esses conceitos, mas são o modo que Deus escolheu para se expressar nas Escrituras. Além disso, é incorreto afirmar que as metáforas são por natureza vagas ou dispensáveis. A resposta está numa compreensão adequada da metáfora como uma ferramenta teológica e na definição adequada de sua natureza referencial (cf. Feinberg 2001:75-80).

Encontramos duas abordagens diferentes a respeito da metáfora. Desde Aristóteles, tem predominado a teoria da "substituição": uma metáfora é semelhante à linguagem literal ou proposicional, e pode ser substituída por uma declaração descritiva. Contudo, nos últimos anos, o consenso voltou-se à concepção de oposição semântica (M. C. Beardsley) ou de interação (Matthew Black). Uma metáfora é vista agora como um uso "estranho" ou forçado de um termo para esclarecer ou descrever ainda mais um conceito. As duas ideias não são simplesmente comparáveis, pois o segundo termo não é equivalente ou análogo, mas dinamicamente responsável pela mudança de significado do primeiro. Há interação em dois níveis: interação entre os usos normais e figurativos da própria metáfora (como urso em "o homem é um urso", em que são conotados apenas certos aspectos de um urso), e interação entre o assunto e a metáfora que o redescreve. Além disso, o significado não é interpretado no nível dos termos individuais, mas no nível de todo o enunciado ou ato de fala (por exemplo, o homem se parece com um urso, ou ele é tão forte quanto um urso, ou ele é um "urso" em certo grau?). Como Janet Soskice demonstra, não são tanto os dois temas distintos que interagem (conforme ainda Black), mas antes é no todo da declaração que os dois conjuntos de associações se inter-relacionam.[18]

Um exemplo é a representação de Deus como "guerreiro vitorioso" em Sofonias 3.17 (p. 164-167). Em Sofonias 3.15-17a, Deus é visto como o soldado heroico que aniquila o inimigo; no versículo 17b ele é descrito como aquele que é "com o seu amor a [cidade de Sião] tranquilizará" e "se regozijará" em Israel [NVI, cf. nota]. Duas metáforas (*guerreiro* e *amor exultante*) estão lado a lado no texto e chocam-se ao descrever os dois lados da natureza divina — a sua justiça e o seu amor. Além disso, ambas assim o fazem interagindo de forma isolada com a ideia de "Javé Deus"

[18] Soskice 1985:43-51. Por exemplo, os aspectos de "urso" que se relacionam com o homem na oração "o homem é um urso" diferirão dependendo do contexto, seja ele um boxeador ou um corretor de Wall Street. A elocução inteira controla o significado da metáfora, e não simplesmente a interação entre o assunto e a metáfora.

(também títulos metafóricos) e, então, uma com a outra. Uma certa oposição semântica é estabelecida, levando os leitores a redefinirem a visão que eles têm de Deus.

Não é a semelhança, mas a dessemelhança que leva o leitor a repensar as definições. Como aponta McFague (seguindo Ricoeur), uma compreensão nova, ampliada, é "redescrita" ou transformada pela interação incomum entre assunto e metáfora. Há um choque semântico entre a compreensão tradicional do assunto (Deus) e as novas qualidades conferidas pelas metáforas (em Sf 3.17 a justaposição de guerreiro e amor). Além disso, a mudança de sentido resultante é mais vigorosa e apropriada.[19] Nesse caso, as metáforas, são vistas como aspectos da linguagem "transformadores de regras" e não apenas como elementos "controlados por regras". Em vez de seguirem convenções estabelecidas, à medida que a perspectiva sobre o modo com "as coisas são" (Deus e o mundo) é transformada, elas encontram novos caminhos, criando uma dialética entre verdade literal e figurativa.[20]

Neste ponto, faz-se essencial uma definição de metáfora. Soskice corretamente define a metáfora como "falar sobre uma coisa sugerindo outra" (1985:49). Desse modo, ao interagir com o assunto que esclarece, uma metáfora cria o seu próprio significado. Ela não precisa ser "traduzida" em linguagem literal para ser compreendida. Conseguimos distinguir a linguagem literal da metáfora, apesar de só podermos descobrir a diferença entre elas no enunciado ou no ato de fala como um todo. Uma declaração como "ela subiu pelas paredes" é literal quando usada no contexto de uma escalada, e metafórica quando usada em referência a um ataque de raiva. Em essência, uma declaração é literal se os significados primários ou convencionais dos termos forem pretendidos, e metafóricos quando significados associados causarem uma interação semântica entre os termos, criando uma nova e dinâmica interpretação do assunto.

Além disso, não podemos simplesmente reduzir uma metáfora a uma declaração literal, como nas teorias que consideram a metáfora como uma analogia. Os linguistas do passado entendiam que a metáfora só teria capacidade de comunicação quando pudesse ser traduzida numa expressão direta. No entanto, as declarações metafóricas comunicam por si só, sendo cognitivamente verificáveis como as sentenças literais. Quando reduzidas a informações literais, o seu sentido real é alterado de forma bem sensível. "Ele é um lutador feroz" não significa exatamente a mesma coisa que "ele

[19] McFague 1982:37-41. Seguindo Black e Ricoeur, a autora usa o exemplo de "a guerra é um jogo de xadrez" para demonstrar a mudança de mundo conforme o valor da metáfora na descrição da realidade. A dessemelhança entre a guerra e o xadrez leva o leitor a uma nova compreensão sobre a guerra. Ambos os conceitos são alterados por sua interação, e novos significados aparecem.

[20] Cf. Gerald Casenave. Ele defende que a metáfora, nesse sentido, se torna uma parte indispensável da "linguagem como revelação" (1979:21-24).

luta como um urso". Hoje não é mais válido afirmar que as metáforas não são cognitivas ou que não têm nenhum valor referencial.

Com efeito, o atual consenso é totalmente o oposto: as metáforas falam por si só e não precisam ser traduzidas em linguagem "literal" para serem compreendidas.[21] Timothy Binkley assinala que, embora o literal esteja por trás da linguagem metafórica (pois sem ele o leitor não poderia detectar o "uso não convencional" de um termo em sentido metafórico), não há a necessidade de se "traduzir" o termo figurativo (1981:142-145).[22] O significado metafórico indireto é acessível em si mesmo e por si mesmo. O contexto deixa claro, e o significado é comunicado em seus próprios termos. "Embora as metáforas não sejam literalmente 'verdadeiras', não há razão para supor que a verdade deva ser literal".[23]

Em outras palavras, as metáforas se comunicam indiretamente, porém não devem ser contrastadas indevidamente com a linguagem literal, como se uma relação indireta com a realidade (metafórica) fosse menos significativa do que uma relação direta com a realidade (literal). Nenhum termo é literal ou metafórico: o contexto nos dirá se uma palavra é usada em seu sentido literal ou metafórico; o ponto chave é que em ambos os casos o significado é compreendido. Em resumo, a "verdade" de um enunciado não depende de sua natureza literal.[24] Soskice usa a distinção entre *sentido* e *referência* para defender uma teoria referencial da metáfora (1985:51-53). O "sentido" é a definição dicionarizada de possíveis significados, enquanto a "referência" denota o significado vigente de um termo num contexto particular. Em outras palavras, as metáforas dão um significado referencial como parte de um ato de fala

[21] Uma voz discordante vem de John Searle. Ele afirma que, ao usar metáforas, um falante significa algo diferente daquilo que diz (devido à oposição semântica estabelecida na metáfora) e, portanto, o verdadeiro significado deve ser interpretado em termos literais a fim de que seja compreendido (1979:81-82). Logo, três situações são necessárias para a comunicação através de metáforas (p. 112): estratégias compartilhadas, para que o ouvinte possa reconhecer que a elocução não pretende ser literal; princípios compartilhados, para que o ouvinte possa compreender os possíveis usos da metáfora; e conhecimento compartilhado, para que o falante e o ouvinte sejam capazes de comunicar o uso real da metáfora no ato de fala particular.

[22] Cf. também Miall 1982:xiii, xviii; Moore 1982:3-6; Tourangeau 1982:24-27.

[23] Binkley 1981:149. Ver ainda Soskice 1985:83-96. Binkley percebe três distinções entre linguagem literal e metafórica: (1) A capacidade para se compreender uma oração não depende de distinções entre literal *versus* metafórico. (2) A metáfora é um dispositivo poético, mas não de forma exclusiva, já que também é empregada em declarações proposicionais. Os termos *literal* e *metafórico* se referem ao *modo* como as orações significam e não *se* elas significam. (3) Não se deve confundir o significado de uma metáfora com a explicação de seu significado. A linguagem metafórica dá a informação em seus próprios termos, sendo compreensível *enquanto* metáfora.

[24] Cf. Gunton 1989:34-36. Ele ainda defende (p. 37-38) que a metáfora pode ser um mecanismo muito melhor para comunicar Deus e o mundo, já que ambos podem ser melhor conhecidos de maneira indireta. A metáfora, como tal, tem seu lugar no processo referencial, ajudando-nos a compreender e interagir tanto com o mundo que nos cerca quanto com a presença de Deus nele.

completo. Ademais, elas assim o fazem enquanto metáforas e carregam o mesmo potencial de comunicação e valor de verdade que as declarações literais, isto é, como parte de um enunciado completo.

Não precisamos concordar com McFague e outros quando afirmam que as metáforas são de fato cognitivas, mas de um modo incerto e aberto. De acordo com McFague, as metáforas teológicas se referem a uma realidade, mas não o fazem de maneira positiva ou de acordo com a última moda. A chave para a verdade metafórica é que ela é mais adequada ou apropriada do que obrigatória.[25] Como tal, as metáforas se coadunam com situações particulares e devem produzir metáforas novas e mais vitais conforme se alteram as situações. Para tais estudiosos, o grande perigo é a assimilação, quando uma "metáfora impactante, poderosa, se torna comum e convencional" — isto é, se transforma numa metáfora morta e é canonizada em um dogma estabelecido (McFague 1982:41). Quando isso acontece, a metáfora perde tanto o seu poder de causar tensão quanto a sua capacidade de formar significado. As novas gerações não conseguem ver a metáfora como "uma interpretação entre muitas", e assim ela deixa de se dirigir à situação atual.[26]

Se aceitarmos essa visão de uma "teologia metafórica", admitiremos que não existem normas absolutas, apenas uma teologia "para o nosso tempo". A situação contemporânea, e não a "verdade" revelada ou teológica", guiará nossa linguagem e crenças. William Alston oferece uma solução ao afirmar que, embora as metáforas conotem ideias por si mesmas, elas não voltam suas costas para o sentido literal. Os leitores tomam o "modelo" literal e descobrem novas semelhanças que, como pistas contextuais, os guiam para a escolha correta. De fato, as declarações de verdade metafóricas são passíveis de tradução em linguagem literal e, portanto, podem ser verificadas.[27] Entretanto, Alston exagera, pois sua proposta é, na realidade, outra forma de teoria da substituição da qual já discordamos (p. 154-156). A comunicação metafórica pode ser verificada em seus próprios termos e sem necessidade de ser "traduzida". Ela difere da comunicação literal em tipo linguístico, mas não em qualidade, como se a metáfora

---

[25] McFague 1982:39-41. Ver ainda Roger Hazelton, ele diz que as declarações metafóricas sobre Deus se devem manter "tão livres e abertas quanto possível, em lugar de se fecharem em uma teoria particular" (1978:169). Novas imagens respondem e se criticam mutuamente, e até mesmo se substituem umas às outras quando uma metáfora melhor (mais adequada a uma nova situação particular) é criada.

[26] McFague 1982:41-42. O exemplo que ela usa para essa verdade teológica "metafórica", em lugar de uma literal, é a expiação substitutiva, que ela compreende como obviamente viável para uma fase do cristianismo, mas não para todas.

[27] Alston 1980:133-136, 145-148. Ele vai ainda mais longe e diz que reivindicações de verdade metafóricas *devem* ser traduzidas a fim de serem verificadas. Para ele, a predicabilidade literal é necessária para a aquisição de conhecimento de um forma significativa.

fosse parcial e como se apenas uma verdade literal pudesse construir pontes sobre as lacunas gerativas ou situacionais. Tanto a metáfora quanto a comunicação literal fornecem informação cognitiva, ainda que de seu próprio modo distintivo.[28]

Neste ponto, concordo com McFague sobre as metáforas conferirem significado por si só, e por ser a comunicação dinâmica e tensa. Mas discordo dela sobre a consideração de ser o significado denotado visto como parcial e sem autoridade. Além disso, as metáforas não têm que se tornar "mortas" com o tempo, isto é, cessar de conferir significados novos e dinâmicos para se transformar em dogma literal ou estático. Também não é correto afirmar que todas as declarações teológicas sejam por definição metafóricas. Enquanto os evangélicos são culpados por ignorar o componente metafórico, os liberais são culpados por ignorar o componente literal. Basta apenas um exemplo, um exemplo crucial. Em geral, os debates sobre a doutrina da eleição se concentram nas opções individual (calvinismo) e coletiva ou de presciência (arminianismo). No entanto, eles não questionam até que ponto a linguagem é literal ou metafórica. Não há dúvida de que os autores do NT empregam, sobretudo, um termo usado por Israel para descrever o seu lugar especial diante de Deus. É de fato possível que esse componente figurativo (somos o povo escolhido de Deus) seja a principal mensagem do discurso da eleição no NT, em vez do modo literal como os termos são normalmente usados, isto é, para descrever o verdadeiro processo pelo qual Deus salva as pessoas: "elegendo" algumas para serem salvas. Resta saber se isso refuta o uso literal (a visão tradicional de um) em algumas passagens-chave como Romanos 9—11 ou João 6. Contudo, o aspecto metafórico deve ser considerado mais de perto em futuros estudos da teologia da eleição.[29]

---

[28] John Feinberg vai numa direção diferente quando afirma que a mesma diferenciação entre linguagem metafórica e literal é equivocada (1989:180-81). Se a metáfora é analógica, então ela é semelhante à comunicação literal, pois a analogia é uma ligação literal entre duas ideias correspondentes. Dizer "Deus é amor" vai além da pura metáfora, já que a proposição significa que Deus é literalmente um Deus amoroso. Mesmo que se aceite o modelo dinâmico de metáfora, não há nenhuma necessidade de se encontrar um elemento analógico. A metáfora comunica como metáfora e não como análoga a uma declaração literal. A metáfora sobre o incompreensível amor divino não o compara simplesmente à finita experiência humana de amor. O amor de Deus está em tensão com algo e transcende a experiência humana. Portanto, até o próprio significado do *amor* é transformado ao ser usado para descrever Deus. Em outras palavras, a expressão não expressa apenas uma verdade literal (Deus ama) através de uma metáfora humana (nosso conceito de amor), ela descreve dinamicamente um Deus que "ama" com perfeição e assim redefine o significado de amor como também descreve Deus novamente. Logo, ela não é uma imagem parcial e incompleta, pois, como um conceito referencial, a metáfora é obrigatória e autorizada.

[29] Sendo Romanos 9 uma diatribe, é de fato possível argumentar que Paulo não está descrevendo o processo divino de salvação, mas sim utilizando a metáfora da predestinação do Antigo Testamento para enfatizar a soberania de Deus. No caso, ainda não estudei Romanos 9 o suficiente para declarar sem dúvidas que essa é realmente a melhor leitura, mas meu estudo preliminar sugere que possa ser assim.

Os termos têm tanto um aspecto metafórico quanto literal, e os dois componentes interagem na produção de significado, com marcadores linguísticos específicos no contexto para indicar que se trata de uma estratégia de comunicação num enunciado particular. Todos os termos e conceitos (mesmo os teológicos) podem ser apresentados de maneira literal ou metafórica, e o intérprete deve decidir qual é utilizado numa determinada ocasião. O sentido produzido será comunicado em seus próprios termos (como uma declaração literal ou metafórica) e conterá a sua própria autoridade inerente. Os atos de fala literais não são mais "permanentes" ou obrigatórios do que os metafóricos, tampouco são mais facilmente compreendidos. Ambos os tipos de enunciado comunicam e exigem adesão em seus próprios termos.

### *3. Modelos teológicos*

Os modelos são por sua própria natureza metafóricos, uma vez que são aproximações criativas destinadas a descrever graficamente uma determinada teoria ou crença. McFague define um modelo como "uma metáfora que ganhou estabilidade e extensão suficiente para apresentar um padrão de explicação relativamente amplo e coerente".[30] Porém, essa definição é um tanto exagerada. Ian Barbour observa a presença tanto de modelos literais quanto metafóricos na ciência e na religião (1974:45-48). Quanto mais perto um modelo teórico se aproxima da realidade observável, mais literal ele é. Soskice contesta a fusão da metáfora com o modelo, demonstrando que essa equação reintroduziria a comparação ou a teoria da substituição da metáfora, visto que um modelo é análogo à realidade que descreve ou a sua representação.[31] A autora prefere pensar no modelo em si como uma representação análoga de uma teoria, embora sua apresentação linguística tome muitas vezes a forma de metáforas conceituais (por exemplo, o cérebro como um computador).

Quando aplicamos essas concepções a modelos teóricos da teologia, as questões se tornam ainda mais complexas. A própria Bíblia tende a usar metáforas para descrever a realidade de Deus e sua relação com este mundo. Portanto, muitos modelos bíblicos são metafóricos em essência. Adotando a distinção de Soskice, poderíamos declarar que, embora a apresentação linguística dos modelos bíblicos nas Escrituras seja frequentemente metafórica, há uma representação análoga da realidade por trás deles. No entanto, o aspecto literal recua cada vez mais para a sua origem à medida

---

[30] McFague 1987:34. Anteriormente, a estudiosa havia definido o modelo como "uma metáfora dominante, uma metáfora com influência duradoura" (1982:23).

[31] Soskice 1985:101-103. A autora registra dois tipos de modelos: um no qual a fonte e o objeto são idênticos (um modelo de avião), e outro no qual eles diferem (bolas de bilhar utilizadas como modelo das propriedades dos gases).

que nos afastamos dos próprios modelos das Escrituras em direção aos modelos teológicos e bíblicos, e, depois, aos modelos teológicos e sistemáticos. Cada nível se torna mais heurístico e metafórico.

Para uma distinção ainda mais consistente entre uma metáfora e um modelo, podemos dizer que uma metáfora teológica é uma redescrição temporária e figurativa de um conceito, cujo objetivo é conferir uma outra nuança de sentido, enquanto um modelo é uma descrição mais permanente e ampla que se torna padrão para a crença. Por exemplo, o salmista descreve Deus por meio da metáfora "escudo" (Sl 3.3) e então o chama pelo modelo nominativo de "Javé" (v. 7). Uma metáfora religiosa se torna um modelo quando atinge um estado permanente nas confissões de credo do grupo.[32] Uma coisa é chamar Jesus de "Mestre", outra bem diferente é declará-lo como "o Cristo" (Messias). Ambos os títulos são metafóricos, mas o segundo se tornou um modelo para a reflexão cristológica. Outro modo é pensar uma metáfora como um mecanismo literário destinado a intensificar o significado de um conceito, enquanto um modelo é um mecanismo teórico que dá a estrutura teológica necessária à nossa compreensão.

Um modelo também é um mecanismo heurístico usado para organizar e estruturar ideias relacionadas. Às vezes é uma noção simples (p. ex., Deus como Pai), mas, em outras ocasiões, trata-se de uma representação ou padrão que mantém unido um conjunto de ideias e que sistematicamente o descreve (como a doutrina de Deus). Isso é bastante conhecido na ciência, área em que cada descoberta é concebida primeiro em termos de um "mapa" teórico, como o modelo de DNA que revitalizou a nossa compreensão da hereditariedade. No entanto, isso também é válido para os modelos religiosos, os quais não somente descrevem a verdade inerente a eles, mas também muitas vezes determinam a estrutura teológica do grupo. Esses modelos são essenciais na teologia, e, na prática, toda doutrina é expressa em termos de um modelo do ensino bíblico. A função heurística é especialmente importante para compreender o modo pelo qual os modelos descrevem a realidade. Os modelos não informam a realidade (a abordagem positivista) ou relatam descrições exatas (a abordagem realista ingênua) ou oferecem aproximações dispensáveis de uma teoria (a abordagem instrumentista). Pelo contrário, os modelos sugerem e exploram padrões que potencialmente descrevem a realidade concebida (a abordagem realista e crítica).[33]

---

[32] Discordo daqueles que afirmam que os modelos nominativos se tornaram metáforas mortas. *Javé* manteve seu rico significado metafórico ao longo do período bíblico.

[33] Cf. Barbour 1974:34-38 para uma excelente apresentação dessas abordagens.

Muitos, a exemplo de McFague, postulam que os modelos bíblicos ou teológicos, em vez de ensinarem a verdade, antes provocam uma resposta. Isso está estreitamente relacionado à teoria existencialista proposta pela Nova Hermenêutica. Soskice discute tal concepção nos termos da falsa noção de que "os modelos científicos são explicativos e os da religião, afetivos" (1985:108; cf. p. 108-112). Como a autora demonstra, trata-se de uma falsa dicotomia, produto do pensamento disjuntivo. Com efeito, a função cognitiva das metáforas e modelos, dependente como é de "uma grade explicativa entre a fonte do modelo e o objeto do modelo", torna suprema a função estrutural e explicativa (p. 109). Em outras palavras, os modelos teológicos têm, em primeiro lugar, a intenção de "representar a realidade" e apenas, em segundo lugar, pretendem evocar ou guiar a ação. Por exemplo, falar de Deus como "nosso Pai" é, antes de tudo, uma informação sobre quem ele é, e, a partir daí, uma diretiva para a nossa resposta em sua direção. Enquanto metáforas, os modelos têm uma função referencial em si mesmos.

> Como metáforas dominantes, os modelos enfatizam as prioridades de uma tradição religiosa específica. Como princípios organizacionais sistematizados, dentro de uma rica rede desse tipo de linguagem figurativa da tradição, os modelos religiosos nos conduzem constantemente a um pensamento e a uma teorização sistemáticos; como estruturas interpretativas abrangentes, eles também formam o centro de questões teológicas sobre a sua qualidade referencial — e assim sobre a verdade e a representação da realidade. Como as metáforas, os modelos controlam e regulam o modo como refletimos sobre Deus e a humanidade. (Van Huyssteen 1989:139).

Uma vez que os modelos teológicos são em essência esquemas das crenças de uma comunidade, bem como representações de verdades bíblicas, eles também têm uma função no credo e, desse modo, formam e descrevem o sistema de crença. Como tal, eles exigem adesão e assentimento, formando a estrutura e também os limites do dogma aceito pela comunidade.

O problema básico dos modelos teológicos é a tendência de seus partidários de lhes conferir *status* absoluto ou permanente, o que muitas vezes os torna mais poderosos do que as próprias Escrituras. Isso também pode ser visto na tendência que todas as tradições têm de interpretar as Escrituras com base nas suas crenças, em vez de examinar os seus sistemas e alterá-los quando necessário com base na evidência bíblica. A solução é utilizar a metáfora hermenêutica básica deste livro: a espiral. O modelo sistemático forma a pré-compreensão que levamos para os dados bíblicos quando os cotejamos, contextualizamos e interpretarmos, enquanto ao mesmo tempo devemos

permitir ao texto desafiar, aclarar e, se necessário, alterar esse mesmo sistema. A interação contínua entre texto e sistema forma uma espiral rumo à verdade teológica.

As próprias Escrituras contêm modelos que identificamos por meio da teologia bíblica. No entanto, a reconstrução que fazemos desses modelos é baseada no ponto de vista de nossa própria pré-compreensão e, portanto, deve ser reexaminada continuamente. Como saberemos quando o texto foi na verdade influenciado pelas nossas inclinações teológicas? Nossa pré-compreensão não somente afeta a nossa interpretação, mas também a nossa perspectiva e os nossos métodos. A solução aqui é acolher modelos concorrentes, como a melhor maneira de nos forçar a reexaminar a base e a estrutura de nosso dogma. É difícil questionar os padrões sistêmicos de nossa fé uma vez que o nosso compromisso com eles nos cega para as suas fraquezas. Nossos oponentes nos mantêm honestos.

Uma questão básica, neste ponto, é a viabilidade do sentido de *status* permanente atribuído aos modelos teológicos. Muitos estudiosos são totalmente contrários à ideia de dogma fixo ou definitivo. Van Huyssteen fala de "ícones inalteráveis e eternos, à custa inevitável de todas as qualidades provisórias, referenciais e abertas das metáforas" (1989:140). Há, sem dúvida, alguma verdade nisso, pois muitos grupos de fato transformam os seus pais fundadores, bem como as tradições herdadas, em verdadeiros objetos "infalíveis" de veneração. Porém, van Huyssteen supervaloriza a natureza "provisória" e "aberta" das formulações e modelos teológicos. As metáforas (e modelos) comunicam de forma tão proposicional (ainda que de maneira diferente) quanto as declarações literais. Portanto, devemos tomar o cuidado de não levar a declaração desse autor longe demais, como se não houvesse uma verdade teológica última e cada doutrina servisse apenas para uma determinada comunidade religiosa.[34] Uma concepção elevada da autoridade bíblica exige uma busca correspondente por uma teologia sistemática que expresse essas verdades bíblicas, de modo que elas sejam compreensíveis e significativas para a comunidade contemporânea. Nessa busca, nós nos fundamentamos nos gigantes do passado e devemos, ao mesmo tempo, confiar em suas percepções e refiná-las.

Nosso objetivo constante é desenvolver a tradição à procura do modelo teórico que melhor reformule as verdades eternas das Escrituras. Em vez da teologia metafórica de McFague, completamente aberta e mutável, prefiro pensar em modelos teológicos como declarações de uma crença doutrinária com a qual consentimos firmemente, mas que ainda estão abertos à modificação, e até substituição, se a evidência

---

[34] Com base em seu livro, não acredito que o próprio Huyssteen pretendesse que sua declaração fosse interpretada desse modo.

bíblica assim o exigir. Nenhum modelo deve possuir *status* permanente em si mesmo e por si mesmo, embora aqueles que resistiram ao teste do tempo (como os credos) estejam próximo disso. Mesmo estes, no entanto, estão sujeitos a outras visões e reformulações, como se vê no crescente número de estudos evangélicos sobre as doutrinas cardeais como a Trindade ou a cristologia.

Cada modelo representa o modo como tal postura organiza e conceitualiza os dados bíblicos com base na tradição, comunidade e experiência.[35] É instrutivo comparar os diferentes modos pelos quais as tradições combinam e interpretam o mesmo material bíblico. Entretanto a questão persiste: essa situação exige o pluralismo, ou seja, a concepção de que essas fórmulas são igualmente válidas dentro de suas respectivas estruturas tradicionais? Ela exige sim uma atitude pluralista ou humilde, pois cada lado deveria reconhecer a possibilidade de que o outro possa estar certo. No entanto, semelhante atitude não conduz ao pluralismo, pois cada pessoa pode examinar os dados e decidir qual das opções melhor se ajusta à evidência. O melhor modo para se chegar à verdade é permitir que o lado adversário desafie as nossas crenças básicas. É preciso procurar aprender com ele e ser guiado de volta ao texto, a fim de que possamos ver de novo o que as Escrituras realmente ensinam.

Comparando os modelos representados na Figura 16.2, observamos que os calvinistas e arminianos afirmam a depravação total (a visão de que o pecado controla de tal forma o indivíduo que toda pessoa, quando confrontada com o evangelho, rejeitará a oferta de Deus de salvação). Para o calvinista, a humanidade, em tal condição, se divide entre os eleitos e os não eleitos. Os eleitos são chamados ou predestinados com base na vontade misteriosa de Deus e, portanto, são levados por sua graça irresistível à decisão de fé. Para muitos calvinistas, a extensão da soberania de Deus é vista na crença de que o Senhor realiza o seu ato de regeneração antes que seja dada a resposta de fé.[36] Uma vez que alguém se torna um cristão, Deus o mantém eternamente seguro. A perseverança é "definitiva" ou certa, pois Deus vigia os cristãos e os protege. Por outro lado, os não eleitos continuam em sua rejeição a Cristo, e a única "crença" que eles experimentam é a prova de sua culpa diante de Deus (Jo 16.8-11).

---

[35] É claro que esses modelos, por necessidade, são gerais e representativos, mais do que específicos. Cada passo dentro de um determinado modelo é debatido por estudiosos daquela convicção particular. Procurei reproduzir áreas de consensos gerais, embora reconhecendo que os indivíduos possam diferir bastante em um ou outro ponto especial. Na realidade, a própria necessidade de se fazer essa advertência é a prova da natureza heurística dos modelos teológicos.

[36] A maioria dos teólogos diria que os dois (regeneração e convicção) são simultâneos, mas o ato divino da regeneração é logicamente o agente causativo que produz a convicção. Logo, no diagrama, a regeneração é colocada antes da convicção.

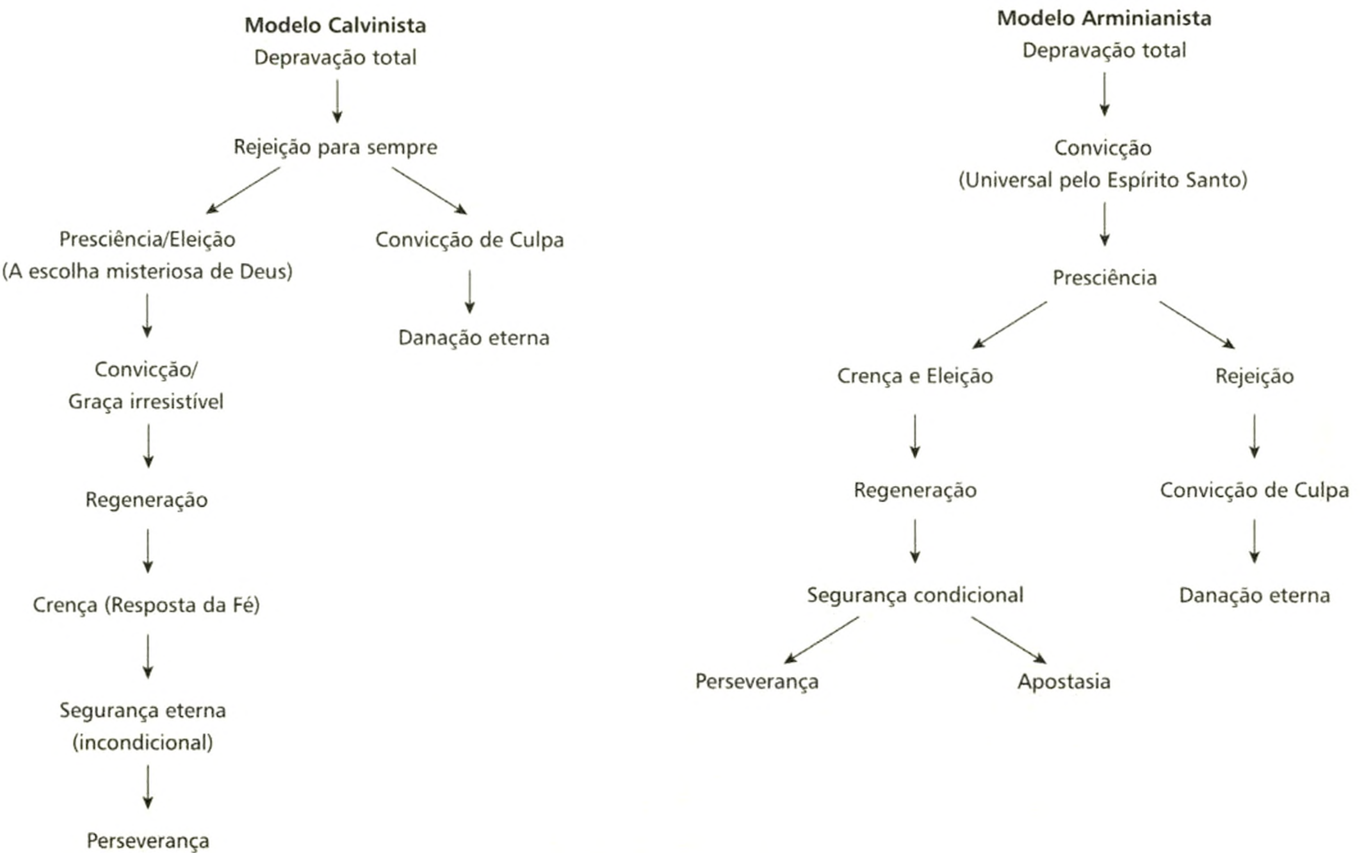



**Figure 16.2. Modelos de soteriologia calvinista e arminianista**

A sua condenação eterna é certa, porém justa, pois eles recusaram continuamente o chamado eficaz de Deus (que funciona apenas para o eleito).

O modelo arminianista difere em vários pontos. Arminius e Wesley defendem a soberania de Deus no processo de salvação (diferentemente de Pelágio), mas argumentam que o indivíduo toma uma decisão eficaz de fé com base no livre arbítrio. Esse processo é consumado pelo poder de convencimento universal do Espírito Santo, acompanhado do desejo de Deus de que todos sejam salvos (desejo de salvação universal). O convencimento do Espírito permite ao indivíduo superar a depravação total e tomar uma "verdadeira" decisão de fé. A eleição divina acontece simultaneamente com a decisão de fé (baseada na presciência). O resultado é a regeneração, a qual, como na posição calvinista, é forjada por Deus, e não pelo indivíduo (contra Pelágio).[37] A conversão para o arminiano leva a uma segurança condicional, a qual ensina que Deus mantém o cristão seguro, mas que a força para viver a vida cristã apenas é eficaz se ele perseverar na força capacitadora de Deus. Se o cristão não agir assim, pode correr o risco da apostasia (afastamento da fé cristã).

### *4. Provisoriedade e autoridade das afirmações teológicas*

Em nossas discussões tanto sobre a inspiração quanto sobre os modelos, surgiu a questão da capacidade de permanência das declarações teológicas. Considerando-se que as construções teológicas são aproximações finitas que representam ou reformulam as doutrinas bíblicas, quanta autoridade elas possuem? Quando levamos em conta o núcleo metafórico dos conceitos teológicos, fica claro que as declarações doutrinárias são representações figurativas de construções teóricas, e a precisão ou "verdade" de sua descrição é sempre um ponto discutível. Nesse sentido, as construções teológicas tendem a ser condicionais e provisórias, e precisamos sempre determinar o nosso grau de adesão às declarações dogmáticas específicas.

Além disso, todas as afirmações teológicas têm uma dimensão histórica, pois em cada decisão não se está apenas interpretando as Escrituras, mas, ao mesmo tempo, reafirmando e interagindo com uma tradição. Na discussão de Davi Tracy sobre o "clássico" (que não somente inclui a Bíblia, mas também as grandes obras como as de Calvino, Lutero, Barth etc.), ele observa quatro fases na criação de uma teologia: (1) os teólogos assumem a tarefa com certa pré-compreensão; (2) reagem às declarações do texto com fé ou reconhecimento; (3) ocupam-se de um diálogo crítico não só com o texto, mas com sua história, efeitos e desenvolvimento da tradição; e (4) empregam todas as interpretações hermenêuticas contemporâneas para retomar,

---

[37] Observar como a ordem está invertida no sistema calvinista.

examinar e tornar públicas as declarações da tradição à medida que eles as reinterpretam.[38] O efeito total deste processo é uma reavaliação e refinamento constantes do esquema teológico.

A diferença fundamental entre a abordagem de Tracy e a minha está na autoridade final que confiro ao texto bíblico sobre todos os outros "clássicos". Não obstante, o processo que Tracy propõe possui é bastante verdadeiro. Nós não passamos simplesmente da Bíblia para as afirmações teológicas, e essas afirmações não são reproduções automáticas das verdades bíblicas. Antes, todas as decisões são filtradas por uma rede de tradição e pré-compreensão, que exerce grande influência em nossas interpretações e escolhas. Assim, cada decisão que tomamos é provisória, e precisamos estabelecer um diálogo ininterrupto entre a tradição e o texto bíblico na espiral rumo à verdade.

Nesse sentido, os modelos da figura 16.2 são, eles próprios, gerais em vez de específicos, pois estudiosos calvinistas e arminianos em particular discordariam de um ou outro aspecto. Por exemplo, os calvinistas discordam entre si quanto ao fato de os "decretos" (como o da eleição) terem vindo antes da Queda (posição supralapsariana) ou depois dela (posição infralapsariana). Eles também discordam com relação à predestinação do infiel à condenação (dupla predestinação). Por fim, os calvinistas discutem se a expiação é ou não limitada ao eleito. Por outro lado, alguns arminianos acrescentam os conceitos de perfeccionismo ou de segunda obra de graça, e muitos definem essas doutrinas como depravação ou segurança de formas diferentes da minha. Cada um desses tópicos é um refinamento com o qual o teólogo em formação precisa interagir, e tudo está sujeito a debates e esclarecimentos.

É arriscado assumir alguma dessas doutrinas sem um reexame contínuo das evidências bíblicas e históricas. Além disso, desde Thomas Kuhn, os estudiosos têm reconhecido o impacto da "comunidade paradigmática" em todas as decisões — religiosas como também científicas.[39] A influência da tradição e da comunidade não pode e não deve ser completamente rejeitada; por outro lado, as formulações teológicas quase nunca são uma pura reflexão sobre as verdades bíblicas, e, dessa forma, fica justificada a afirmação de que as conclusões dogmáticas resultantes são temporárias.

Não obstante, as declarações dogmáticas ou de credo também são modelos de ensino bíblico e, quanto mais coerentes elas forem com os dados bíblicos (alcançados

---

[38] Tracy 1981:130-132. Ver ainda Werner Jeanrond 1988:129-150 para um redesenho simpatizante do esquema de Tracy.

[39] Ver van Huyssteen 1989:47-67 e Vern Poythress 1988:39-63 para uma avaliação positiva; e John Feinberg 1989:176-179 para uma avaliação firmemente reprovadora. Ver ainda minha discussão no Apêndice 2.

pela combinação de todas as declarações bíblicas que enfocam o assunto), maior será a sua autoridade.[40]

Podemos até mesmo dar a essas decisões um valor porcentual, contanto que reconheçamos que, qualquer que seja esse valor, será uma estimativa pessoal. Por exemplo, eu tenho 99,99 por cento de certeza de que minhas visões sobre a divindade de Cristo e a expiação substitutiva estão corretas, mas estou apenas 90 por cento seguro de minha posição intermediária sobre a questão carismática (as línguas são usadas por Deus nos dias de hoje, mas não em relação a todo o mundo), ou sobre a minha crença no pós-tribulacionismo pré-milenista. Quanto às minhas visões arminianas moderadas ou a minha simpatia pela ordenação de mulheres, sinto que estou 80 por cento certo.[41] Além disso, alguns de meus colegas discordam de mim em muitos desses "modelos", alguns com quase 100 por cento de certeza! No entanto, prego e ensino cada um deles com autoridade, ao mesmo tempo que procuro transparecer uma aura de humildade tanto em meu ensino quanto em meus alunos. Muitas vezes também discuto as mesmas posições com colegas e alunos, tentando demonstrar a superioridade das evidências em favor da minha posição.

Em resumo, embora haja um grau de provisoriedade nos modelos teológicos, isso não significa que devamos estar errados. Tais graus de certeza serão sustentados tanto pelo indivíduo quanto pela comunidade. Além disso, algumas doutrinas são ensinadas mais claramente nas Escrituras, e muitas delas são doutrinas obrigatórias ou cardeais. Algumas (por exemplo, a divindade de Cristo ou justificação pela fé) terão necessariamente a autoridade mais elevada possível, e a negação de qualquer uma delas é o mesmo que heresia bíblica. Nós identificamos as doutrinas com base na transparência da evidência bíblica, bem como na combinação da maioria dos

---

[40] O que significa não apenas reunir todas as passagens que apoiam a posição do pesquisador, mas também incluir (com peso igual) as utilizadas para sustentar as posições concorrentes.

Millard Erickson propõe seis níveis de autoridade, cada uma dependendo do grau de certeza que se pode esperar do suporte bíblico: (1) a autoridade derivada de declarações diretas das Escrituras, (2) a que se origina de inferências diretas das Escrituras, (3) a derivada de inferências prováveis das Escrituras, (4) conclusões indutivas das Escrituras, (5) conclusões derivadas da revelação geral, (6) especulações sinceras, frequentemente derivadas de sugestões bíblicas (1983:79-80). É claro que, até mesmo no nível superior, Erickson adverte que devemos estar "certos de que estamos lidando aqui com o ensino das Escrituras, e não com uma interpretação imposta sobre elas". O problema é que nunca podemos ter absoluta certeza e, por isso, devemos sempre estar abertos a esclarecimentos e argumentos adicionais. Não obstante, podemos tomar decisões com base na probabilidade, e elas têm grande autoridade, sem precisar nos entregar a um relativismo absoluto.

[41] Obviamente tais porcentagens estão baseadas em minha própria estimativa da clareza do ensino bíblico em cada assunto, como também em minha avaliação da viabilidade dos argumentos de meus oponentes. Meus colegas, sem dúvida, teriam porcentagens bastante diferentes, dependendo de seu próprio grau de segurança a respeito de semelhantes assuntos.

segmentos da igreja. Embora estejam abertas a esclarecimentos adicionais, elas nunca poderão ser substituídas ou rejeitadas. Descobri um fenômeno interessante nas Escrituras: apenas as doutrinas cardeais são absolutamente claras! Todas as questões não cardeais têm apoio bíblico em ambos os lados da questão.

Minha opinião é que, em cada construção teológica, existe uma tensão natural entre a natureza temporária de qualquer tipo de conceitualização e a autoridade definitiva que eles têm em uma estrutura de crença e na comunidade.[42] Na verdade, essa tensão entre provisoriedade e autoridade é um componente necessário de qualquer teologia sistemática. O processo de verificação e a própria comunidade dão autoridade ao modelo teológico quando ele se depara com o teste do tempo e responde às provocações das escolas concorrentes. De qualquer modo, isso não diminui a autoridade das afirmações teológicas confessadas pelo indivíduo e pela igreja. O processo de reformulação, que inclui tanto a comparação com as Escrituras e os modelos concorrentes como o fato de nossa fé na tradição ou no sistema que escolhemos, produz um alto grau de autoridade. Contudo, isso deve ser temperado com uma busca humilde e contínua para termos a certeza de que o nosso modelo teológico é verdadeiramente a melhor contextualização do ensino bíblico.

### *5. Teologia como contextualização*

Estreitamente associada à nossa discussão anterior está a ideia de que a teologia sistemática é uma contextualização da teologia bíblica, filtrada através da história do dogma, mas recontextualizada para a situação contemporânea, de forma organizada e expressa nos padrões atuais de pensamento. A teologia bíblica articula os ensinos bíblicos e conceitualiza a teologia de Israel e da igreja primitiva. A história da igreja estuda as tentativas feitas pela igreja de distinguir os ambientes sociais e, por meio de questões conflitantes, reformular ou contextualizar os dados, a fim de enfrentar situações problemáticas específicas em diversas épocas. A teologia sistemática continua esse empreendimento objetivando que a Bíblia possa falar de forma tão efetiva hoje como foi no passado. Isso significa que o conteúdo da verdade teológica permanece inalterado, sendo oferecido pelas Sagradas Escrituras. No entanto, a comunicação desse conteúdo de verdade muda, e jamais tem fim a busca por uma

---

[42] O que não significa ser impossível atingir um alto grau de probabilidade ou mesmo de certeza (para as doutrinas cardeais) a respeito daquilo que os sistemas ou doutrinas teológicos estão corretos ou demonstram estar em relação a outros. Porém, desejo uma "hermenêutica da humildade" que leve as comunidades concorrentes a escutar e aprender umas com as outras. Não decidimos a verdade doutrinária com base em consensos ou na maioria, mas antes com base na posição que melhor se ajusta ao ensino bíblico como um todo. Para isso, todos nós precisamos de escolas adversárias que nos conduzam para longe de nosso próprio sistema "lógico" e para perto do texto bíblico.

formulação da tradição que seja capaz de oferecer um modelo superior desse núcleo dogmático. A autoridade da nossa tradição depende da demonstração de sua superioridade sobre os modelos concorrentes e da capacidade de comunicar essas verdades às pessoas de hoje.

Isso também significa que a atual expressão da verdade teológica vai diferir de cultura para cultura. Por exemplo, a cultura oriental pode desenvolver uma abordagem mais cíclica à teologia, de acordo com os seus padrões de lógica, e muitas culturas do terceiro mundo darão mais ênfase à teologia narrativa. Entretanto, o conteúdo, ou seja, as verdades teológicas básicas, não mudará (cf. cap. 17 para uma discussão adicional sobre o método).

### 6. *Verificação ou validação das afirmações teológicas*

De que maneira se avalia o grau de transitoriedade e autoridade das variadas construções teológicas ou o sucesso de um modelo dogmático particular? Trata-se de uma questão que, com certeza, tem perseguido os estudiosos ao longo dos séculos, especialmente nos termos do debate com as outras comunidades paradigmáticas (como o colóquio de Marburg entre Lutero e Zwinglio sobre a Eucaristia). Ambos os lados acreditam que a sua formulação doutrinária é a correta e nenhum dos dois mudará. Além disso, com razão, o leigo fica confuso, uma vez que as duas posturas soam como viáveis quando tomadas separadamente. Um dos meus orientandos no seminário alguns anos atrás foi visitar um estudioso calvinista (o estudante era um arminiano moderado) e perguntou: "Qual é a diferença fundamental entre a minha posição e a sua?". O professor respondeu (em tom de brincadeira): "A minha é bíblica!". Mas, como vamos saber qual é a mais bíblica?

O método que escolhi para tal verificação é o "realismo crítico".[43] A premissa básica dessa abordagem (que é emprestada de uma perspectiva da filosofia da ciência) é que as afirmações, científicas ou teológicas, devem ser representações válidas "das coisas como elas são". Por vezes se tem defendido que as declarações religiosas jamais podem reivindicar o estatuto de reais, considerando-se que elas não são passíveis de verificação. Porém, com o desenvolvimento da filosofia analítica (cf. o Apêndice 2), percebeu-se que as afirmações religiosas ou teológicas poderiam ser verificadas, pois existem vários níveis em que é possível se afirmar uma realidade. Essa abordagem também é "crítica" porque nunca assume que as construções teológicas possam ser representações exatas de uma verdade revelada (diferentemente do "realismo ingênuo"). Em vez disso, um dogma é um modelo analógico que aproxima

---

[43] Para uma excelente discussão da relação entre o realismo crítico e a teologia, cf. Hiebert 1985a:5-10; van Huyssteen 1989:142-197; e especialmente N. T. Wright 1992.

ou representa a verdade. Desse modo, os realistas críticos nunca supõem que eles tenham alcançado a declaração definitiva da verdade teológica: o processo de validação e aprimoramento nunca cessa. Não é aceitável a presunção superficial de se ter chegado ao fim, embora é claro que seja possível verificar se uma declaração particular é uma representação precisa da norma bíblica.

O processo de validação dentro de uma abordagem crítico-realista é ao mesmo tempo simples e complexo. É simples porque a verificação ocorre através de critérios de coerência, abrangência, suficiência e consistência. É complexo porque cada critério deve ser aplicado hermeneuticamente a muitas interpretações e padrões de organização dos sistemas concorrentes. O aspecto mais difícil (muitos poderiam dizer impossível) é reconhecer a própria pré-compreensão e procurar um exame dos dados da forma mais objetiva possível. Na verdade, essa é a contribuição mais importante do realismo crítico, pois ele recusa ser o dono da verdade e tenta aprender com as escolas de pensamento concorrentes, por meio de um reconhecimento honesto de que outros poderiam estar corretos.

O primeiro passo para se validar uma construção teológica é verificar se ela está em conformidade com os dados bíblicos (critério da coerência): ela oferece um mapa melhor da doutrina bíblica do que os outros sistemas? Isso diz respeito ao "sucesso explicativo" (van Huyssteen 1989:152) do modelo, se ele descreve o ensino bíblico com precisão (testado pela exegese dos textos relevantes) e se possui clareza, isto é, se torna compreensível o complexo sistema doutrinário.

O segundo passo é averiguar se a afirmação dogmática é um verdadeiro modelo do material bíblico tomado como um todo (critério da abrangência): ela responde por todas as declarações das Escrituras sobre aquele tema, ou surge apenas de partes selecionadas (um cânon dentro do cânon)? Ainda nesse nível, o teólogo deve comparar o seu modelo teológico com os sistemas concorrentes para verificar se os outros são, de fato, mais abrangentes.

Terceiro passo (critério da suficiência): a formulação oferece uma descrição melhor da doutrina do que as das escolas concorrentes?

Quarto passo (critério da consistência): o sistema é consistente e forma um padrão viável? Se algumas partes entram em contradição com outras, isso exigirá reexame e modificação; se houver inconsistência do começo ao fim, o sistema pode estar fatalmente comprometido.

O quinto passo (critério da continuação ou durabilidade) parte da seguinte pergunta: a construção teológica possui influência duradoura? Ao longo de um amplo período de tempo, a comunidade tem confirmado a viabilidade de uma declaração

doutrinária. Os credos em geral são dotados de mais autoridade do que outras declarações, pois há séculos a igreja tem reconhecido a exatidão deles.

Sexto passo (critério da fertilização cruzada): há diferentes escolas de pensamento que aceitam a viabilidade da afirmação? Se várias tradições reconhecem a verdade de uma construção teológica, isso demonstra que ela não é meramente o resultado lógico de uma tradição particular, mas transcende os interesses regionais. Semelhante tipo de fenômeno tem maior chance de sucesso.

Em última análise, esses critérios antes demonstram a probabilidade de uma doutrina ou de uma construção teológica do que a "provam". Sempre haverá a necessidade a checar novamente os dados bíblicos por trás de tudo. Além disso, uma abordagem crítico-realista sugere modos pelos quais a declaração contemporânea possa ser processada a fim de se conformar mais estreitamente com o ensino bíblico.

### *7. Política das tomadas de decisão teológica*

Tentativas de modificar determinadas declarações teológicas ou de alterar uma formulação tradicional de uma doutrina são de certo modo movimentos perigosos. Cada decisão tomada, cada esclarecimento obtido e cada sistema em algum sentido alterado terão ramificações políticas dentro da matriz tradicional ou da comunidade, e isso pode resultar na perda da obra ou do ministério de alguém. Esse não é o caso apenas dos círculos fundamentalistas ou evangélicos. O número de professores universitários que perderam seus postos devido a uma mudança de paradigma em suas posições, o número de estudantes evangélicos cujas teses foram rejeitadas por causa de seu fundo conservador, todos esses exemplos demonstram a universalidade da "política da exegese".

Em qualquer tradição há uma pressão para a conformidade, uma demanda para se afirmar e não questionar as convicções básicas do grupo. E isso não é necessariamente errado. Deve-se manter um controle contra especulações selvagens e perigosas, especialmente em círculos religiosos em que até mesmo a vida do grupo pode estar em jogo. Precisamos equilibrar a "liberdade acadêmica", o direito de se certificar de que certo dogma de fato reflete o ensino bíblico, com a harmonia e a uniformidade do grupo. De maneira clara, a Bíblia exige uma posição forte contra o falso ensino. O problema está em decidir o que realmente constitui heresia ou falso ensino. É certo que algumas doutrinas são essenciais ao cristianismo bíblico (as doutrinas cardeais), embora outras não sejam claras nas Escrituras e nunca tenham sido intencionadas por Deus para servir de controle às convicções da igreja. A dificuldade está em definir se um determinado ensino pertence a um grupo ou a outro (cf. Figura 16.3; Osborne 1988b:152).

É importante que se tenha extremo cuidado quando uma igreja passa a debater assuntos como a segurança eterna, a questão carismática ou a situação das mulheres na igreja. As pessoas tendem a ser muito sanguíneas sobre essas coisas, e cada pastor ou pastora iniciante deve aprender no começo de seu ministério quais são especificamente os assuntos que acendem o "alerta vermelho". (Pronto, disparei o "alerta vermelho" para muitos cristãos ao dizer "pastor ou pastora"; será que alguém ainda tem dúvidas neste livro sobre por que permaneço aberto em relação a tal assunto?). O que acontece quando diferenças de opinião surgem em uma igreja a respeito desses assuntos? Em nossa era de mobilidade e trocas de denominação, tais debates são mais do que prováveis quando pessoas das mais diversas origens congregam num mesmo ambiente eclesiástico. Quando semelhantes polêmicas ocorrem é vital saber de antemão como lidar com elas.

A princípio, a igreja ou comunidade deve decidir qual a atitude adequada para abordar um debate particular: tolerância, atitude em que o grupo "concorda em discordar", ou intolerância, em que a comunidade se recusa a permitir que certa concepção seja oficializada. Cada atitude conduz a uma ação correspondente: tolerância produz diálogo em relação ao assunto, com cada um dos lados procurando aprender com o outro, e, assim, os oponentes se voltam para as Escrituras tentando redescobrir o verdadeiro ensino bíblico. A intolerância produz disciplina, em que o infrator é afastado de seu papel pedagógico e, talvez, seja levado diante da igreja para sofrer uma censura. De qualquer forma, precisamos de algumas diretrizes para nos ajudar a decidir quando o diálogo é possível, ou quando a disciplina é exigida.

Há apenas uma base para se fazer essa distinção: a questão é uma doutrina cardeal ou não? Uma doutrina cardeal é uma crença teológica central para a fé cristã e claramente ensinada como se encontra nas Escrituras (por exemplo, o retorno de

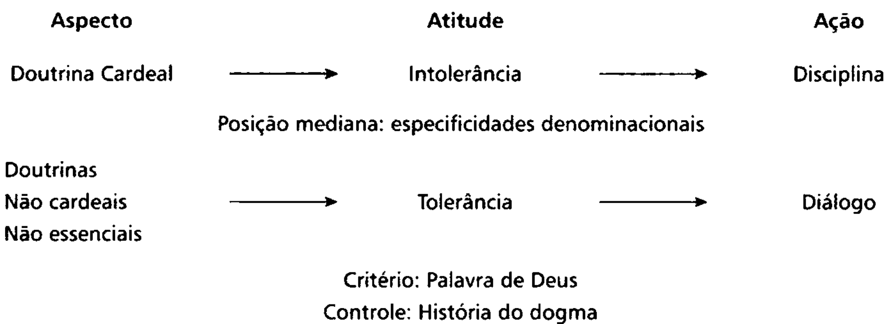



**Figura 16.3. Uma perspectiva sobre os debates teológicos**

Cristo). Uma doutrina não cardeal (ou não essencial) é aquela que não está clara nas Escrituras ou que não se apresenta como uma crença obrigatória da igreja (como a posições sobre o milênio ou a tribulação). Estas últimas são doutrinas admissíveis, mas que não despertam por parte da igreja o desejo de um dogma abrangente e, sim, apenas uma ênfase bíblica. Não se trata de ausência de justificativa para essas crenças, mas de insuficiência de clareza e ênfase nas Escrituras. Dessa forma, é válido perseguir esses assuntos (digo a meus alunos que eles devem isso à Bíblia: eles e suas igrejas devem definir tais doutrinas para o melhor desenvolvimento de suas competências), mas é errado fazer deles uma prova para a comunhão.

No entanto, é extremamente difícil decidir em última análise quais são as doutrinas cardeais e quais não são. Teoricamente, o único critério é a Palavra de Deus, mas, como indiquei várias vezes, a Bíblia é sempre filtrada através da tradição e da tendência pessoal (uma questão de preferência) antes de algo se tornar um dogma. Na realidade, a prática vigente mostra que a tradição, mais do que as Escrituras, decide em geral quais assuntos são considerados cardeais. Em círculos reformados, o modelo calvinista é visto frequentemente como uma doutrina cardeal, da mesma forma que o modelo arminiano dentro de sua tradição. Grupos dispensacionalistas transformam o arrebatamento pré-tribulacionista em uma doutrina fundamental.

Precisamos, portanto, de um controle para saber quando uma doutrina, que consideramos essencial nas Escrituras, é de fato uma questão de preferência pessoal, ou, em outras palavras, quando é a nossa tradição, em vez das Escrituras, que está tomando a decisão sobre o tema. Somente aí poderemos nos permitir que as Escrituras determinem o resultado. Proponho que tal controle seja a história do dogma. Sempre que um debate teológico surgir, devemos primeiro trazer o assunto para a luz da história da igreja. Se o debate se estabeleceu há séculos e se, em tudo, esteve de acordo com uma alta visão da autoridade bíblica, é possível que esse tema seja uma doutrina cardeal. Por outro lado, se a concordância for restrita apenas à nossa tradição, enquanto outras formam uma conclusão oposta, então provavelmente não se trata de uma posição cardeal. Questões que provavelmente não serão resolvidas pela igreja antes da eternidade se instaurar não são essenciais.

Porém, há uma posição mediana: muitas vezes, no desenvolvimento histórico de uma denominação, uma questão que as Escrituras não designam como essencial se torna uma doutrina cardeal. Vários exemplos podem ser considerados, como o dogma calvinista ou arminiano dentro de suas respectivas denominações, ou os debates carismáticos e milenistas. Quando semelhante coisa acontecer, é em geral melhor para o indivíduo reconhecer o direito da denominação em determinar suas próprias especificidades, sem, no entanto, deixar de ajudar as pessoas dentro do movimento

a compreender que não é uma doutrina cardeal, respeitando, assim, os membros de outras denominações que não tenham a mesma posição. Por vezes, se a pessoa se sente bastante tocada pela matéria (como, p. ex., mulheres na igreja), ela pode tentar encorajar a comunidade a remover seu caráter de decreto e permitir ao outro lado expressar suas convicções.

Gostaria de dar alguns exemplos a respeito de questões cardeais e não cardeais. O debate sobre a dupla natureza de Cristo foi resolvido no Concílio de Calcedônia, e a igreja desde então tem reconhecido qual é o melhor modelo de ensino bíblico para essa doutrina. Assim, pode haver refinamentos em definições particulares, mas qualquer ensino fiel às Escrituras deve refletir a unidade das duas naturezas de Cristo, conforme a aceitação universal de tal unidade como doutrina cardeal. Por outro lado, um dos debates mais acirrados das últimas décadas refere-se ao papel das mulheres na igreja, e muitos, em ambos os lados, tratam o problema como uma questão cardeal evidente. Apesar disso, muitos adeptos da doutrina da inerrância, como também membros de outras tradições, têm aceitado e continuam apoiando a viabilidade da ordenação de mulheres. Também, ao longo da história da igreja, as mulheres vêm assumindo posições de autoridade e proeminência. Virtualmente toda denominação teve pastoras e diaconisas no passado recente.[44] Meu propósito aqui não é resolver o debate, mas argumentar, com base na Figura 16.3, que a posição das mulheres na igreja é um assunto não cardeal, por isso precisamos exercitar a tolerância em lugar da intolerância em relação a isso. Ambos os lados precisam continuar o diálogo um com o outro.

Por fim, não podemos desconsiderar as repercussões "políticas" desencadeadas sempre que são tomadas decisões teológicas. Contudo, podemos minimizar o perigo ao considerar cuidadosamente tanto a seriedade da matéria quanto a forma adequada da resposta. Muitos cismas causados por questões supérfluas podem ser evitados através da determinação da importância bíblica da doutrina. Mesmo quando o debate é central para a denominação ou grupo, podemos encorajar o respeito pela posição contrária (como, p. ex., carismáticos *vs.* não carismáticos). Nossa preocupação primária deve ser salvaguardar a verdade bíblica e preservar "o bom tesouro" que possuímos (2Tm 1.14), enquanto, ao mesmo tempo, vigiamos o mandato bíblico relativo à unidade da igreja (Jo 17.20-23). Uma vez mais, a "hermenêutica da humildade" deve prevalecer.

### *8. Virada pós-moderna*

Em conformidade com a influência pós-modernista (para as questões filosóficas, ver Feinberg 2001:95-109) iniciada nos anos 1980, um segmento do evangelicalismo

---

[44] Para uma excelente pesquisa sobre os dados bíblicos e histórico-eclesiásticos, cf. Tucker e Liefeld 1987.

cunhou o termo pós-conservador (Olson 2000:201; Taylor 2004:17) para descrever um movimento identificado com Stanley Grenz, Roger Olson e Nancey Murphy. Eles acreditam que a ênfase deve passar das batalhas em relação à Bíblia a detalhes teológicos e ao liberalismo para uma nova teologia construtiva, mais aberta à inovação e ao movimento. Olson (2003:36) identifica suas principais características como completamente evangélicas: uma ortodoxia generosa embora crítica; a experiência mais do que a doutrina como a verdadeira essência; o realismo crítico em lugar do fundamentalismo; o diálogo pacífico em vez do debate com não conservadores; uma visão abrangente do evangelicalismo; uma visão relacional do ser e da realidade de Deus; uma ampla concepção de salvação. Levando em conta o pós-modernismo, eles defendem uma nova era de reflexão e criatividade, concentrada numa teologia relacional — espiritualidade e uma experiência comunitária — em lugar de uma teologia proposicional. Nesse sentido, Grenz (2000a:197-198) segue a abordagem linguístico-cultural de George Lindbeck ao inserir a doutrina dentro da comunidade de fé, mais do que vê-la racionalmente como verdade final ou externa. Assim a reflexão teológica a respeito das Escrituras (a autoridade última para a teologia) deve ser um evento da comunidade, e o Espírito não apenas fala por intermédio do texto, mas também na comunidade e por meio de sua tradição (2000a:206-211). A razão é a morte do fundamentalismo, a crença de que a estrutura do conhecimento pode ser fundamentada a partir de certos princípios indubitáveis ou fundamentais. O *cogito ergo sum* de Descartes é o principal exemplo. Grenz argumenta que, entre os filósofos, o fundamentalismo está obsoleto e deveria ser substituído por uma visão coerente de conhecimento, isto é, uma "rede de crenças" que se ajuste ao contexto da comunidade (2000:112-119; cf. também Grenz e Franke 2001). Seguindo Pannenberg e Lindbeck, Grenz busca um sistema coerente de crenças que redefina a existência humana em sua relação com Deus. Para os evangélicos, isso significa que não há nenhum conjunto universal de critérios que confirme a crença e que a verdade teológica será encontrada na comunidade e em suas tradições (2000:119-127; conforme Plantinga e Wolterstorff). Dessa forma, a teologia se torna um colóquio no qual a comunidade (e sua tradição) reflete, reforma e delineia sua estrutura de crenças num conjunto integrado e prescritivo de doutrinas. A Palavra oferece o fundamento, e o Espírito a voz que guia o processo.

Esse é um movimento de grande amplitude que deve ser seriamente considerado. A igreja emergente é afetada com força por essa estrutura, e todos podemos aprender com ela. Em um ponto, eles estão precisamente corretos. A teologia tem por objetivo ser vivida na comunidade. Stephen Williams afirma que a verdadeira reflexão "apenas pode ocorrer de forma adequada se for realizada de maneira cooperativa,

no contexto da vida eclesiástica congregacional, espaço em que pensamos juntos em comunhão" (2000:161). Quase todos os mandamentos do Novo Testamento estão no plural, e isso pressupõe que seu cumprimento se dê no contexto da comunidade. O relacionamento está no coração de tudo — o amor e a unidade em Deus devem ser encarnados primeiro no amor e na unidade entre Cristo e nós, para então se refletir no amor e na unidade da família de Deus (cf. Jo 13.34-35; 14.15-16, 23-24; 15.4-5, 7; 17.21-23). A verdadeira teologia é vivida, não apenas acreditada! No entanto, há sérias questões envolvendo alguns dos outros pontos. É verdade que o fundamentalismo tem sido repensado e deve ser substituído, mas será válido dizer que todas as suas formas caducaram? É interessante notar que Olson coloca o realismo crítico em oposição ao fundamentalismo, quando na realidade o primeiro é considerado um fundamentalismo mais brando. J. P. Moreland e Garrett DeWeese defendem a validade da teoria da correspondência da verdade (uma coisa é verdade se ela se conforma aos fatos) e o realismo metafísico (há uma realidade objetiva [Deus] fora das categorias linguísticas) (2004:85-89). Logo, eles propõem um "fundamentalismo modesto" que estabeleça uma conexão "confiabilista" em uma "ligação modalista" (= causa ou necessidade) entre evidência e verdade (2004:90-93; sobre a verdade, cf. Groothuis 2004:59-79). Essa postura corresponde ao realismo crítico discutido no Apêndice II. Com isso, a doutrina correta corresponde à verdade (ao se originar das próprias Escrituras) e se põe acima da comunidade, não embaixo dela. Além disso, tal processo não significa que cada comunidade possa descobrir sua própria verdade, e que a verdade é tão autorizada quanto a "verdade" de qualquer outra comunidade. As comunidades podem estar erradas e devem ser julgadas por sua correspondência com o que a Bíblia infalível ensina de fato (Moreland e DeWeese 2004:105-107).

Carson oferece uma crítica multifacetada de Grenz e da virada pós-moderna: (1) a abordagem histórico-sociológica aplicada ao evangelicalismo leva Grenz a levantar falsas polarizações entre uma forma rígida e uma aberta; (2) a abordagem completamente positiva do pós-modernismo e a descrição negativa do evangelicalismo clássico influem nos resultados; (3) o uso feito por Lindbeck da doutrina como apenas pertencente à comunidade é extremamente perigoso, e um passo importante para se afastar da crença de Jesus e Paulo de que a Palavra de Deus é a fonte legal das verdades divinas; (4) a perspectiva pós-moderna de que o conhecimento é um construto social não significa que a igreja seja apenas o lugar da teologia mas também seu objeto, muito menos que a igreja seja a produtora da verdade; (5) a coerência é da mesma maneira tão central na epistemologia moderna como nos sistemas pós-modernos (2004:43-53). Em resumo, a virada pós-moderna se concentra corretamente na comunidade, mas, ao substituir o raciocínio lógico pela interpretação da comunidade como a matriz da verdade teológica,

ela vai longe demais. A verdade teológica é centrada na Bíblia e não na comunidade, não estando presa, sem mais nem menos, à comunidade à qual alguém se filie.

Vamos concluir com uma reflexão positiva sobre a contextualização do evangelho numa sociedade pós-moderna. Como diz Don Bartel, devemos admitir que aqui, nesta sociedade pós-moderna, estamos em um campo missionário, e precisamos pensar do mesmo modo que um posto avançado de uma missão em uma terra estrangeira desconhecida (2000:343-349). Há sete princípios para uma contextualização adequada (combinando as propostas de Carson 1996:494-514; Long 2000:328-334; Davy 2000:356-367; Fleming 2005:316-318): (1) Estar disponível para criticar a falência de nossa era — o que é tão verdadeiro para o modernismo como para o pós-modernismo; a vacuidade e a confusão moral de nosso tempo podem ser um meio para o testemunho. (2) Permitir que a metanarrativa e os momentos decisivos da história da redenção guiem esse testemunho. A Bíblia já confrontou um mundo pluralista, portanto precisamos nos concentrar na teologia bíblica mais do que na teologia sistemática, de forma que a visão de mundo bíblica confronte as falsas concepções de nossos dias. Assim, devemos apresentar a narrativa bíblica e estabelecer uma narrativa testemunhal. (3) Substituir o individualismo moderno pela comunidade pós-moderna. Esta é uma cultura faminta por relacionamentos, e as pessoas estão à procura de um lugar ao qual pertencer. Uma comunidade de fé, amor e reconciliação é a melhor testemunha nestes tempos, tanto nas culturas ocidentais quanto nas não ocidentais. (4) Permitir que o evangelho histórico controle toda a contextualização do processo (sobre esse tema, cf. cap. 17). Boa parte da proclamação ocidental do evangelho é destituída de conteúdo, do mesmo modo como ocorre muito sincretismo na igreja popular, como se vê nos contextos do terceiro-mundo. (5) Usar, ao mesmo tempo, a imaginação para completar a comunicação verbal com formas emotivas e estéticas capazes de exprimir "a beleza e o mistério do evangelho" (Fleming 2005:317). Em outras palavras, devemos ser culturalmente pertinentes numa era de expressão midiática. (6) Usar a conversação e as narrativas de vida para empurrar os pós-modernos para o mundo "real" do cristianismo. (7) Pensar cuidadosamente em como viver assim como também no que dizer. Nesta época, testemunhamos tanto por meio de nossas vidas transformadas, como por meio de nossos lábios comunicativos. Precisamos evitar o materialismo e os estilos de vida orientados para o sucesso existentes em nossa cultura, exibindo ao mundo uma comunidade contracultural.

### 9. *Método teológico e teologia sistemática*

Muitos, como Wayne Grudem, acreditam que "a teologia deveria estar explicitamente baseada nos ensinos das Escrituras" (1994:15) e, assim, simplesmente definir os

assuntos através da Bíblia com o objetivo de desenvolver sua teologia. Sua postura é louvável, pois, conforme tenho defendido desde o início, a Bíblia é a fonte primária para o dogma. Mas é de fato possível construir uma teologia sistemática somente com passagens bíblicas? Podemos ignorar a tradição/história do dogma ou a comunidade no processo? O problema é que a Bíblia não é sistemática, e a tarefa não consiste apenas em descobrir o que a Bíblia diz, mas em oferecer um arranjo lógico, um sistema, para a nossa teologia. J. I. Packer sugere cinco princípios para o século XXI: (1) A teologia deve sempre promover a retidão e a santidade dos cristãos e refletir a "ortodoxia cristã sobrenatural e histórica". (2) Ela também precisa refletir a verdade exegética, a teologia bíblica e, ao mesmo tempo, construir pontes para a vida moderna. (3) Ela deve refletir o constante diálogo com o ensino bíblico e deixar transparecer o impacto do Espírito Santo na compreensão espiritual. (4) A teologia necessita empregar continuamente a cultura e as ideias que a impulsionam, para então apresentar o evangelho como o modo adequado de resolver os problemas preponderantes. (5) Deve manter um diálogo com o pensamento católico, com o ortodoxo e protestante liberal, tendência mais dominante, recusando uma mentalidade isolacionista que destruiu o testemunho no passado (2000:186-189).[45]

Um teólogo que tem desenvolvido uma teologia com base nesses critérios é Kevin Vanhoozer. Ele começa com o evangelho (o drama da redenção) e *sola scriptura*, mas desenvolve esses aspectos ao longo das linhas do "drama da leitura", em que a Bíblia como "*performance*" instrui o leitor sobre as ações de Deus, tanto em relação às narrativas redentoras das Escrituras quanto em relação às suas falas apresentadas no texto e por intermédio dele. Objetiva-se que o leitor possa então "cumprir a *performance*" em resposta ao desafio do texto (2000:63-67). Vanhoozer desenvolve o processo em três atos. Primeiro, o drama da revelação divina e a resposta humana, em que Deus, por um lado, é revelado e, por outro, fala numa "ação comunicativa divina", não apenas por intermédio de proposições, mas, ainda mais, por meio de ações que confrontam o leitor e exigem resposta (os aspectos ilocucionário e perlocucionário) (2000:69-74). Segundo, a "abordagem linguístico-canônica" é pós-proposicional, no sentido de que as Escrituras fazem bem mais do que somente fornecer informação, mas de fato atuam com uma pluralidade de vozes disseminadas através de uma pluralidade de tradições interpretativas, conduzindo a uma pluralidade de

[45] Uma proposta ligeiramente diferente foi oferecida por Bernard Ramm (1973:152f, como também em Vanhoozer 2000:68): (1) a teologia deve ser uma estudiosa das Escrituras; (2) compreender a estrutura da teologia evangélica e se concentrar nas doutrinas principais; (3) conhecer o clima cultural e assim comunicar com clareza o evangelho; (4) repensar continuamente a relação Deus-mundo; e (5) estudar linguística, filosofia e comunicação, a partir das quais o próximo movimento teológico deverá surgir.

sistemas teológicos que interagem. O teólogo procura a "competência canônica" ao interpretar os textos e se torna sapiente em termos de conhecer Deus e colocar-se sob o texto, a fim de desempenhar as verdades teológicas reveladas (2000:74-90). Terceiro, a doutrina se torna um drama, uma experiência ou *performance* de aliança com grande urgência em termos da própria participação do cristão no drama da redenção e na incorporação de mais atores nesse drama (2000:90-101). Nesse sentido, a doutrina é um conjunto de diretrizes que guiam os participantes e comandam o drama.

Em sua obra *First Theology* [Teologia Primeira] (2002), Vanhoozer reuniu aproximadamente dez anos de ensaios, a fim de desenvolver os três aspectos primários de seu drama: Deus, as Escrituras e a hermenêutica. A resposta adequada para uma sociedade pós-moderna é experimentar Deus de um modo novo: habitando os textos bíblicos e os experimentando como atos comunicativos divinos de fala. Depois, em seu *The Drama of Doctrine* [O drama da doutrina] (2005), o programa é exposto em profundidade, ampliando seu artigo de 2000. Ele começa com as fontes potenciais de uma "primeira teologia" (2005:3-25): as proposições bíblicas, a pessoa de Cristo, a devoção, a igreja e suas práticas (a virada linguístico-cultural), argumentando que a verdadeira norma é o drama da Palavra de Deus que age em nossas vidas, a virada linguístico-canônica em que "a compreensão buscada pela fé é dramática" (p. 17), à medida que a aliança afeta a comunidade. Ele descreve o programa em quatro fases. Primeiro, o "teodrama" desvenda como Deus se confronta com o mundo através do evangelho — o evento Cristo, o cânon que o proclama e o Espírito que lhe dá poder —, em uma "ação autocomunicativa" trinitária e com a doutrina dirigindo a participação da igreja no drama. Segundo, "o roteiro" discute o papel das Escrituras e da tradição, ajudando a igreja a encontrar a direção correta para sua vida. O cânon, como documento da aliança que dirige a práxis da igreja em um ato canônico-linguístico — de acordo com a presença capacitadora do Espírito —, permite que as "práticas canônicas" sejam vividas na comunidade. Terceiro, o papel do teólogo é desenvolvido como o de um "dramaturgo" (sendo o Espírito o diretor do drama), aquele que ajuda o diretor a guiar o elenco, a fim de que este compreenda e desempenhe o roteiro. "A fé em busca de compreensão" se torna então o processo de compreensão e *performance* em novos contextos, isto é, a ciência de interpretar o roteiro e a prática de ajustá-lo ao presente contexto cultural. Quarto, a "*performance*" descreve o papel da teologia na vida do indivíduo e da comunidade. A igreja se torna "o teatro do evangelho", em que o drama da redenção e reconciliação é representado diante de um mundo que lhe assiste. O enredo oferece possibilidades excitantes para uma nova síntese teológica que una todos os elementos da doutrina — o lado propositivo e o prático. A doutrina é então compreendida ao ser sintetizada em uma ordem lógica e, por fim, é vivida no

cotidiano. A primeira e a terceira fases são as áreas centrais, mas a segunda auxilia a comunidade a compreender como tudo se ajusta holisticamente.

## PRINCÍPIOS HERMENÊUTICOS

A teologia é realizada em muitos níveis, sendo difícil desenvolver critérios que possam ajustar todas as possibilidades. No nível mais baixo, todos os cristãos tomam decisões teológicas enquanto ouvem sermões ou até mesmo enquanto refletem sobre sua fé. Em seguida vem a pessoa que dá uma aula ou que faz um estudo da Bíblia em torno de uma doutrina particular. De um pastor que deve pregar uma série de sermões doutrinários é exigido um trabalho ainda mais técnico. Depois, há aqueles que preparam uma monografia para sua ordenação ou o estudante de seminário que compõe um trabalho de conclusão de curso de teor técnico. No topo, está a redação de tratados teológicos, mas aqui, do mesmo modo, há vários níveis. Um estudioso que produza um volume único de teologia sistemática não trabalhará tão profundamente quanto um que escreve uma obra em vários volumes, e mesmo este não pesquisará tão profundamente quanto aquele que prepara uma obra sobre um único tópico, como, por exemplo, a antropologia bíblica. Finalmente, há a tese de doutorado ou *magnum opus* sobre um assunto bem definido, como a perseverança dos santos ou propiciação. Cada nível sondará mais profundamente determinado assunto e trabalhará mais amplamente nas várias fases que irei propor. Tudo que posso fazer é apresentar as diretrizes e oferecer um conselho geral sobre como essas várias preocupações podem se articular.

Além disso, dois tipos de estudos teológicos podem ser feitos, e cada um se constrói sobre o outro. A abordagem básica se concentra em uma doutrina particular, rastreia-a através das Escrituras e da história do dogma, e então procura com precisão formulá-la para os nossos dias. Esse tipo de estudo é o mais comum. A abordagem sistemática examina e reconstrói um modelo reunindo várias doutrinas de um modo holístico, como a pneumatologia (não só incluindo a doutrina do Espírito Santo, mas também os dons espirituais e o debate carismático). Os princípios seguintes procedem de uma abordagem para a outra. (Para um excelente exemplo que abrange tudo isso, proporcionando um notável equilíbrio entre dados bíblicos, históricos e filosóficos, ver o estudo sobre a Trindade em Feinberg 2001:437-498).

1. Reconstruir de forma consciente a nossa pré-compreensão. Se desejamos um reexame honesto sobre o assunto, devemos definir cuidadosamente em que lugar nós e nossa tradição nos encontramos em relação à doutrina antes de começar o estudo. O que deve ser verificado em três níveis: indivíduo, igreja e denominação, pois é provável que diferenças sutis existam entre eles. Se essas concepções não forem trazidas à tona, acabarão dominando e enviesando a pesquisa, pois é natural que se deseje

encontrar evidências que confirmem nossos pressupostos, em vez de colocá-los em xeque. Ao confrontar nossa pré-compreensão com os dados bíblicos, ficaremos livres para utilizá-la positivamente no estudo das evidências, em lugar de ela negativamente predeterminar nossas conclusões.

2. Coletar indutivamente todas as passagens relativas ao assunto. Usando cada ferramenta disponível, devemos reunir toda passagem bíblica que se refira à doutrina. Isso não pode ser feito apenas com uma concordância, também é necessário examinar livros sobre o assunto e ver quais passagens eles utilizaram. Em particular, é crucial anotar as passagens que pareçam contradizer a conclusão preferida por nossa tradição (como, por exemplo, as passagens sobre segurança ou sobre a necessidade de perseverança). É comum uma tradição apenas interagir com passagens que favoreçam sua posição, justificando as que ficaram de fora com base em seus textos-prova preferidos. Os dois conjuntos de passagens devem ser colocados lado a lado, de modo que a formulação final possa ser equilibrada.

3. Fazer a exegese de todas as passagens em seu contexto. Este é um dos passos mais difíceis, pois cada passagem importante é uma tese em si mesma, e não é de se estranhar que poucas teologias sistemáticas em nossa geração tenham oferecido um estudo adequado dos textos relevantes. Tal aspecto, na realidade, só pode ser feito a fundo em um estudo específico, pois o tempo e espaço necessários são imensos. Apesar disso, o pastor deve fazer dele o âmago de sua exposição. A parte crítica desse passo não é apenas a exegese das passagens, mas também sua realização "no contexto" delas, já que, quando as declarações bíblicas são colocadas artificialmente lado a lado, o contexto pode ser ignorado. Nesse caso, como resultado, as passagens assumem vida própria e começam a interpretar umas às outras de modos que vão além do significado pretendido pelo autor ou da ênfase teológica. Algo que leva a uma forma ilegítima de transferência totalizante. O teólogo precisa ver a que aspecto do assunto se refere a passagem *em seu contexto*, antes de considerar a verdade teológica mais ampla que emerge do conjunto de passagens colocadas lado a lado. Somente assim os dados bíblicos podem ser combinados em um todo coerente, e as decisões podem ser tomadas.

4. Articular as passagens em uma teologia bíblica. O teólogo organiza os textos em termos tanto da história de redenção (o desenvolvimento cronológico ou diacrônico da doutrina nas Escrituras) quanto das crenças de Israel e da igreja sobre a doutrina (o aspecto sincrônico). Isso, na verdade, representa uma "teologia sistemática" da igreja primitiva, que, no entanto, deve ser contextualizada ou reconstruída a fim de que possa haver comunicação com a igreja contemporânea e com seus interesses. Dessa forma, ela fornece o conteúdo primário para uma teologia contemporânea, informando-nos o que a doutrina *significava* aos escritores bíblicos e construindo,

assim, uma ponte com o que a doutrina *significa* para nós. Tal teologia oferece ainda um controle crucial contra a dominação de qualquer tradição preconcebida, posto que revela o padrão de crença da igreja primitiva em vez de uma história do dogma.

5. Traçar a contextualização do desenvolvimento da doutrina através da história da igreja (para a história de várias doutrinas, cf. Berkhof 1975; Hart 2000). Os modelos cambiantes na história do dogma exemplificam o desenvolvimento e a reformulação do assunto através das distintas épocas e situações vividas pela igreja. Ao se considerar cuidadosamente como a igreja reformou e aplicou os dogmas a fim de satisfazer suas mutáveis necessidades, obtemos exemplos negativos (heresias) e positivos (credos e confissões) para a nossa própria contextualização contemporânea. A maioria dos assuntos já foi discutida pelos gigantes do passado, e sua consideração atenta dentro de uma estrutura histórica ajudará grandemente nossa tarefa. Além disso, devemos estudar o desenvolvimento de nossa própria tradição, para entender como ela se ajusta na história do dogma e quais fatores socioculturais orientaram seu desenvolvimento. Essa postura nos ensinará humildade tanto para avaliar a validade e a contribuição de nossa tradição à teologia sistemática, como também nos ajudará a entender nossa tradição em relação ao texto bíblico, ao reformular a doutrina para nossos dias.

6. Estudar modelos concorrentes da doutrina. Metáforas e modelos são na verdade "representações da realidade", mas não oferecem réplicas exatas da verdade bíblica. A influência da tradição e da comunidade, como também a experiência, pode anular as Escrituras na determinação da forma do modelo teológico. A solução é uma abordagem crítico-realista em relação aos dados sobre os quais as escolas concorrentes nos forçam a repensar continuamente nossos estudos. Não podemos completar uma redefinição da doutrina até que consideremos cuidadosamente nossos oponentes e aprendamos com eles. O caminho para uma declaração equilibrada é permitir que os outros sistemas mostrem as fraquezas de nossos modelos, a fim de que, então, retornemos aos dados bíblicos para os corrigir. É errôneo pensar que algum sistema possua a chave da verdade. Todos podem ser melhorados, e o constante aparecimento de novas obras sobre praticamente todos os assuntos mostra que as melhorias são sempre bem-vindas. A *magnum opus* de hoje é com frequência o fracasso parcial de amanhã. O tempo descobre inconsistências lógicas e lacunas que obras posteriores precisarão esclarecer e preencher. O melhor modo para se descobrir e completar tais lacunas é permitir a nossos oponentes que nos ensinem, isto é, que nos mostrem a interpretação parcial de passagens e argumentações inadequadas. O resultado será um modelo mais forte e mais equilibrado.

7. Reformular ou recontextualizar o modelo tradicional para a cultura contemporânea. O conteúdo da doutrina (na medida em que está baseado no ensino bíblico) é

inalterável, mas sua expressão ou formulação muda como os processos de pensamento de uma cultura mutável. Então, a forma como uma teologia sistemática ou doutrina individual se expressa deve ser alterada de geração para geração e de cultura para cultura. Em minha opinião, está na hora de um novo gênio teológico refazer os padrões da teologia sistemática, uma vez que o pensamento neoplatônico e aristotélico por trás de Charles Hodge e B. B. Warfield já não é mais culturalmente necessário. A rígida demarcação de doutrinas em bibliologia, teologia, cristologia, chegando enfim na escatologia (última nesta ordem porque é a doutrina das "últimas coisas"), não só não comunica mais nada, como também não é usada.

Isso não significa que a abordagem do século XIX já não tenha nenhuma relevância: é óbvio que todos nós que fomos impregnados por esse método o achamos adequado, e quase todos os professores de teologia o continuam usando com sucesso. No entanto, há sérias desvantagens. Especialmente problemático é seu fracasso em mostrar a interdependência das doutrinas: por exemplo, a necessidade da escatologia (não só a das "últimas coisas", mas a da presença do reino agora) para uma cristologia compreensiva (Jesus inaugura o reino).

Não sei exatamente qual a forma que essa nova teologia adotará, mas creio que se concentrará numa reorganização e reformulação das doutrinas tradicionais.[46] O conteúdo não mudará (excluindo-se as proposições em que a interpretação dos textos for logicamente fraca e "não bíblica"), mas a forma sim. Também acredito que haverá mais equilíbrio entre os sistemas concorrentes, isto é, eles deverão se aproximar.[47] Um bom exemplo de semelhante tentativa é o movimento em direção à "teologia da narrativa", uma abordagem teológica que segue os modelos dos evangelhos e que se concentra nos elementos práticos da teologia, em vez de se concentrar no raciocínio abstrato. Devemos, no entanto, nos opor aos estudiosos que usam a teologia da narrativa para negar e substituir a verdade propositiva das Escrituras, sendo *The Christian Story* [A narrativa cristã] (1984, 1987), de Gabriel Fackre, uma excelente exceção. O autor deseja completar outras abordagens se concentrando na "narrativa de comunidade", que ele define como "a Grande Narrativa das ações de Deus, que evolui

[46] Uma tentativa desse tipo foi feita por Lewis e Demarest (1987), mas sua *Integrative Theology* [Teologia Integrativa] é mais inovadora no método (movendo-se entre o problema teológico, a história de igreja, os dados bíblicos, outras doutrinas pertinentes e modelos correntes para, finalmente, chegar nas situações atuais de vida às quais se dirige; cf. p. 7-13) do que na atual organização e construção. É um passo na direção certa, mas não se trata exatamente daquilo sobre o que estou falando.

[47] Vemos bons exemplos disso nos atuais e permanentes diálogos entre estudiosos da aliança e dispensacionalistas, e entre proponentes não milenistas e milenistas. Todos os lados mudaram ligeiramente suas posições como resultado de tais diálogos (por exemplo, o desenvolvimento do dispensacionalismo progressivo).

de dentro do *kerygma* primitivo através de suas várias expressões na comunidade cristã" (1987:185). Será interessante verificar como ele desenvolverá esse programa nos próximos volumes.

8. Articular as doutrinas individuais, depois de terem sido reformuladas, e refazer os modelos sistêmicos. A fase final é redefinir os próprios sistemas. Os passos anteriores tratavam de questões particulares, como, por exemplo, a soberania *versus* o livre arbítrio, a eleição *versus* a decisão de fé, a segurança *versus* a perseverança. Após sua reformulação pelo teólogo, está na hora de examinar o padrão mais abrangente do qual elas são parte e reestruturar os modelos conforme foram apresentados na Figura 16.2 (p. 509). Precisamos primeiro estudar e esquematizar os vários modelos tradicionais (como também as modificações sugeridas por estudiosos anteriores). Depois disso, podemos construir nosso próprio modelo revisado, ajustando os padrões indicados pelas conclusões obtidas anteriormente. O passo final é testar o modelo, comparando-o com os concorrentes e perguntando a toda hora se ele se ajusta melhor que os outros (observar os critérios da p. 514-516) aos dados bíblicos e às lições derivadas da história do dogma.9. Desenvolver as implicações para a comunidade de Deus e para a vida diária do cristão. Nas obras recentes, torna-se cada vez mais evidente que a teologia nunca teve em vista apenas o estudo do especialista ou a sala de aula, mas principalmente a igreja. Se a teologia não for vivida, Deus irá considerar que nunca foi ouvido ou acreditado (Jo 14.15, 21, 23; 15.10). A crença é uma coisa comunal e deve ser desenvolvida na vida da comunidade. É mais prática do que teórica, mais ilocucionária que locucionária.

# HOMILÉTICA 1: CONTEXTUALIZAÇÃO




O estudo das Escrituras só se completa quando passa do texto para o contexto. O estudo estático do significado original de um texto nunca deve ser um fim em si mesmo, pelo contrário, deve sempre ter como objetivo a aplicação dinâmica do texto às necessidades concretas dos estudiosos e o compartilhamento desse texto com outros via pregação e ensino expositivos. A Escritura não deve apenas ser aprendida; ela deve ser crida e depois proclamada. Esse aspecto dinâmico da Palavra é a tarefa da contextualização e da análise homilética. Além disso, David Wells (1991:173) conclama a um entendimento da "natureza missionária da teologia" porque "a nossa cultura é frequentemente tão alheia à convicção cristã quanto muitas daquelas que hoje estão sob o domínio do marxismo, islamismo ou hinduísmo". Nossa cultura está muito distante da cultura bíblica, e nossa mentalidade está ainda mais distante.

Na medida em que nos movemos do mundo do texto para o de sua significação, devemos unir esses dois aspectos. Não podemos de forma definitiva separar exegese de aplicação, significado de significação, porque são dois aspectos do mesmo ato hermenêutico. Extrair o significado de um texto é também chegar a sua significação, porque o horizonte de sua pré-compreensão se uniu ao horizonte do texto, e a exposição se tornou o início da significação. A tarefa do pregador é garantir que a Palavra fale tão claramente hoje quanto falou nos tempos antigos. Isso não ocorre com facilidade e é frequentemente feito de forma superficial. Mesmo aqueles que têm grande cuidado exegético ao elucidar o significado original muitas vezes fracassam nesse ponto. Em grande parte, isso ocorre porque os especialistas em homilética não proveram um forte fundamento exegético para a aplicação. Quando eu comecei a ensinar um curso sobre interpretação, em vão procurei por um livro de pregação que discutisse a aplicação de um ponto de vista hermenêutico. Alguns dão excelentes apresentações de metodologia prática, mas nenhum foi fundo o bastante até a teoria subjacente por trás dela. A teoria foi agora apresentada por missiólogos, e é importante notar que

o que eles chamam "contextualização" é idêntico ao que os mestres da homilética chamam de "aplicação".

*Contextualização* é "o processo dinâmico que interpreta a significação de uma religião ou norma cultural para um grupo com uma herança cultural diferente (ou desenvolvida)". O termo originou-se em 1972, quando o Fundo de Educação Teológica publicou um documento chamado *Ministry in Context* [Ministério em contexto] e disse: "Contextualização não é só uma moda passageira ou um *slogan* mas uma necessidade teológica exigida pela natureza encarnacional da Palavra" (Gilliland 2000:225). Dean Fleming diz que esse processo "tem a ver com a maneira em que o evangelho revelado nas Escrituras de forma autêntica vem à vida em cada novo ambiente cultural, social, religioso e histórico" (2005:13-14). Eu expandiria isso para cobrir cada passagem e ensino teológico da Escritura. No fundo, esse processo implica a comunicação transcultural, e embora a teoria seja bem recente, ele caracteriza não só o cristianismo mas toda religião que tem aparecido sobre a terra, visto que cada uma relaciona suas teorias ao "mercado". Stephen Bevans o chama de um imperativo, não uma opção, e diz que ele deve levar em conta o "espírito e a mensagem do evangelho; a tradição do povo cristão, a cultura em que se está teologizando; e a mudança social naquela cultura, se ela é produzida pelo processo tecnológico ocidental ou pela luta popular por igualdade, justiça e libertação" (1999:1).

Devemos definir o termo *processo dinâmico* com cuidado, pois como David Hesselgrave e Ed Rommen demonstram, a prioridade do texto diminui progressivamente à medida que nos movemos para longe de uma visão elevada da autoridade das Escrituras.[1] A natureza supracultural da verdade bíblica é substituída pela primazia do contexto cultural atual em contextos pós-modernos. O resultado é o que eles chamam de "contextualização sincrética", em que os interesses religiosos e as necessidades culturais do público receptor fornecem o conteúdo bem como o foco. Teólogos da libertação, por exemplo, argumentam que o clima de opressão econômica e privação controlam o processo de contextualização, assim, o *pecado* é redefinido como injustiça social e a *salvação* se torna a libertação do pobre. Entretanto, essa é a antítese da abordagem assumida aqui. A Palavra revelada de Deus é o árbitro final de toda verdade, e a contextualização da necessidade deve reconhecer a inviolabilidade de suas

[1] Hesselgrave e Rommen 1989: cap. 11. William Larkin relaciona três "raízes" por trás da crise de autoridade bíblica na missiologia não evangélica, seguindo o Conselho Mundial de Igrejas 1971 e a declaração de Louvain sobre "A Autoridade da Bíblia": (1) A rebelião da sociedade moderna contra a autoridade diminui a aceitação das Escrituras como um padrão, e isso é combinado com uma tendência a tratar a Bíblia como qualquer outro livro. (2) As contradições dentro das Escrituras (segundo o método histórico-crítico) tornam difícil escolher qual aspecto tem autoridade. (3) A distância histórica e cultural entre o texto antigo e o contexto moderno leva muitos a duvidar se a Bíblia tem qualquer relevância para nossos dias (1988:136).

verdades. Uma abordagem verbal-plenária e inerrantista à contextualização aceita a natureza sobrenatural de toda a verdade bíblica e, portanto, a natureza imutável desses princípios escriturísticos.

Ao mesmo tempo, uma contextualização evangelical leva em conta o caráter transformador do contexto receptor atual. Embora o *conteúdo* da revelação bíblica seja imutável, a *forma* em que ele é apresentado está sempre mudando. Esses dois aspectos — forma e conteúdo — constituem o núcleo indispensável da contextualização. O debate em círculos hermenêuticos tem a ver com a relação entre forma e conteúdo; em outras palavras, quão dinâmico é o processo? Quão livres estamos para traduzir um conceito bíblico para a expressão correspondente na cultura receptora, e como fazemos isso? O fato de que devemos fazer isso é indiscutível. William Dyrness pergunta a respeito da contextualização nas diversas culturas do terceiro mundo: "Que forma a obediência cristã assume nesses lugares? E que tipo de reflexão teológica é apropriada a essa obediência?" (1992:15). Talvez a melhor forma de demonstrar isso seja verificar quão frequentemente os próprios escritores bíblicos tinham de contextualizar verdades previamente reveladas para suas novas situações.

## EXEMPLOS BÍBLICOS

A questão-chave é a *relevância*; princípios religiosos devem constantemente ser adaptados para enfrentar desafios culturais. Esse é de fato o problema que levou ao desenvolvimento da "tradição oral" no judaísmo no período intertestamental. A Torá, desenvolvida para Israel durante seus períodos de peregrinação no deserto e conquista, não se aplicava prontamente à cultura cosmopolita do período greco-romano. Portanto, os judeus desenvolveram uma "Torá oral" para contextualizar as leis para a nova situação. Estudos recentes, como *Judaism and Hellenism*, de Martin Hengel, demonstraram quão extensivamente as ideias helenísticas tinham penetrado até na própria Palestina. Isso é visto, por exemplo, no fato de que cidades e até mesmo pessoas judias tinham nomes gregos na Palestina (cf. Mussies 1987:1040-1064).

Todavia, isso não significa que o povo judeu helenizou sua religião. Dentro dessa contextualização havia ainda o poder unificador da Torá e um forte nacionalismo. David Flusser argumenta que os judeus toleravam muito os pagãos em seu meio e só reagiam contra abusos religiosos entre o próprio povo judeu (1976:1065-1100). Portanto, enquanto havia muita influência nos níveis cultural e linguístico, os judeus "na Palestina e em outros lugares não eram atraídos pelo paganismo e permaneceram fiéis ao seu Deus e à sua forma diferenciada de vida".

Isso vale especialmente para as comunidades da diáspora, em que esperaríamos muita "contextualização". No entanto, novamente, a assimilação fica mais no lado

externo, na forma antes que no conteúdo. Em geral, a influência era bastante semelhante à que ocorria na Palestina. A influência econômica era muito bem definida; S. Applebaum mostra os extensos envolvimentos militares e comerciais dos judeus da diáspora na sociedade helenística (1976:701-727). Eles frequentemente pertenciam às sociedades gregas, tomavam parte na educação do ginásio e em geral formavam famílias ricas e honradas. Entretanto, a extensão disso é vigorosamente debatida, e poucos duvidam que o judaísmo da diáspora como um todo enfatizava sua separabilidade. S. Safrai afirma:

> O judaísmo da diáspora helenística estava estreitamente ligado à cultura helenística. Não só o grego era a língua [...] mas até uma literatura grega foi produzida, especialmente no Egito. Era uma literatura bem identificada com a rica cultura dos gregos, e com a mentalidade que lá era dominante. Vários documentos [...] mostram quão intimamente os judeus estavam ligados a instituições da lei helenística e a conceitos originários dessa esfera. Mas os judeus do Egito e do mundo helenístico [...] em geral permaneciam leais à Torá tanto na vida pública quanto na vida privada [...] Nas fontes fica claro que todos os círculos que se separavam do espírito e prática da observância judaica ficavam isolados [...] Não havia tendência geral à assimilação ao meio ambiente e à adoção da herança cultural dos gregos [...]. Embora os judeus da diáspora fossem parte e parcela da cultura e sociedade helenística, eles se viam essencialmente como hebreus vivendo em terra estrangeira (1974:184-185).

Fílon, por exemplo, é mais bem conhecido como aquele que "contextualizou" o judaísmo para o modo de vida grego. Entretanto, ele era um judeu ortodoxo que buscava diligentemente guardar a Torá. Ele não tentava alterar os conceitos judaicos, mas se considerava um estudioso das Escrituras que procurava mostrar que o judaísmo se tornava agradável se acompanhado da filosofia helenística.

A igreja primitiva seguiu o padrão judaico. Estudando Atos e as Epístolas, podemos determinar o alcance da contextualização na igreja primitiva.[2] É ponto pacífico que a aculturação acontecia; o movimento da igreja de uma seita judaica para uma religião universal para "todas as nações" exigia isso. Norman R. Ericson apresenta diversos exemplos do Novo Testamento: (1) O concílio de Jerusalém (At 15)

[2] Veja o excelente estudo de contextualização no Novo Testamento realizado pelo especialista em Novo Testamento e missiologia Dean Fleming (2005), que traça a contextualização da igreja primitiva em Atos, Paulo e suas cartas (esp. Coríntios e Colossenses), nos evangelhos e Apocalipse (nessa ordem) e chega à conclusão de que: "o Evangelho é uma rica e convincente canção que pode ser cantada em muitas variações e em diferentes tons" na medida em que os escritos "moldam para nós um modelo de fazer teologia no contexto, de levar em conta as culturas deste e de oferecer a seus ouvintes uma nova e apropriada articulação das boas-novas." (p. 296).

estabeleceu que as exigências judaicas cultuais, especialmente a circuncisão, não podiam ser cobradas dos gentios; entretanto, ele pediu aos gentios que respeitassem os costumes judaicos. Em resumo, barreiras culturais foram quebradas. (2) O texto de 1Coríntios 8.1—10.22 mostra que Paulo aceitou as contingências culturais básicas dos gentios (esp. 1Co 9.19-23). Mas pediu que tal liberdade fosse abandonada por causa dos novos convertidos. (3) O texto de 1Coríntios 5.1-8 mostra que Paulo usa regulamentos culturais da sociedade quando elas conduzem a uma ética cristã. (4) Colossenses 3.18—4.1 e outras passagens de código social ilustram situações em que a igreja seguiu estruturas sociais aceitas (1978: 74-79). Dentro disso notamos a tensão expressa de que o escravo devia ser ao mesmo tempo "irmão" de seu dono (Fm 16) e ficar contente com sua situação (1Co 7.27). Em outras palavras, Paulo se recusou a exigir mudança social em uma escala externa, mas exigiu sim uma mudança interna no nível relacional.

Há mais de um aspecto nessa questão. Primeiro, vemos mudanças relacionais em termos de comunicação interpessoal. Isso envolve língua, como demonstrado no uso da Septuaginta em citações do Antigo Testamento, ou em latinismos, aramaísmos e similares no Novo Testamento. Também envolve acomodação cultural, como no decreto e na carta de Jerusalém em Atos 15, e no forte *versus* fraco em 1Coríntios 8—10. Segundo, notamos uma contextualização evangelística: a tentativa cultural de ser "todas as coisas para todas as pessoas" com o objetivo de "salvar alguns" (1Co 9.22). Isso é especialmente demonstrado na pregação em Atos, em que se veem abordagens muito diferentes sendo usadas em relação a judeus (At 2.14-36; 3.12-26) e a gentios (At 14.15-17; 17.22-31). No discurso no areópago (At 17), a utilização de filósofos gregos feita por Paulo é um exemplo muito importante de contextualização, demonstrando o que os missiólogos chamam de "analogias redentoras".[3] Terceiro, notamos uma contextualização polêmica, em que a linguagem dos oponentes da igreja é usada contra eles, como em Romanos 3.5-9; 6.1,2,15,16; 2Co 10—13; ou Colossenses 1.15-20.

Essa categoria final é especialmente crucial para mostrar os limites da contextualização. Enquanto a igreja emprestava as formas de suas culturas receptoras (1Co 9.19-23), ela se recusava a comprometer o conteúdo de sua mensagem.[4] Isso

---

[3] Veja a análise em René Padilla 1979:90-91. Trata-se de elementos culturais positivos que são "análogos" ao evangelho e podem ser os meios para a contextualização do evangelho naquela cultura. Padilla explica isso em "The contextualization of the Gospel" (1978:12-30).

[4] Eugene Nida e William Reyburn dizem que é "essencial distinguir" não só forma de conteúdo mas também entre vários níveis de forma (1981:6). "Forma" inclui transliteração, estruturas morfológicas, estrutura de frase, mecanismos retóricos, poesia, linguagem figurada, estrutura do discurso e gênero literário. O mais opcional (como a transliteração) pode ser mudado facilmente. O mais significativo (como o gênero) provavelmente não será.

pode ser mais bem ilustrado nas duas maiores heresias do período do Novo Testamento (os judaizantes e os gnósticos), ambas centradas em uma contextualização mal direcionada. Os cristãos judeus exigiam que os gentios aceitassem a cultura e as práticas religiosas judaicas para serem cristãos. Em Gálatas e Romanos, principalmente, Paulo lhes disse que isso comprometeria o evangelho, portanto a igreja devia recusar-se a fazê-lo. Os movimentos gnósticos incipientes em Colossos, Éfeso etc. ocasionaram algumas epístolas, em especial Colossenses, as Pastorais, 1João e as cartas às sete igrejas (Ap 2 e 3). Em cada epístola, a igreja foi inflexível contra os grupos que tinham permitido que a contextualização produzisse outro evangelho. Em outras palavras, a igreja primitiva via a contextualização como uma ferramenta evangelística; nesse sentido, ela influenciava a forma da apresentação do evangelho, mas o conteúdo não se afastava do modelo divinamente revelado. O princípio era ser "todas as coisas para todas as pessoas" em áreas onde o evangelho não estivesse desacreditado, mas ser contracultural em toda área que conflitava com a verdade e com as exigências do evangelho.

Fleming, após um estudo detalhado da forma em que os livros do Novo Testamento contextualizaram o evangelho para as diversas culturas, resume suas descobertas em cinco princípios: (1) Os escritos cantam a história do evangelho em muitas tonalidades diferentes quando usam a linguagem e as imagens para dar sentido em culturas diferentes via "teologização sensível ao contexto" e novas imagens. (2) Em meio a diversas vozes, há uma coerente história do evangelho por trás de todas elas. A mensagem centrada em Cristo de que Deus interveio na história e a significação redentora da cruz encontram-se por trás de todas as vozes, e essa metanarrativa deve guiar toda contextualização hoje. A história de Cristo deve dar o fundamento para todas as contextualizações teológicas. (3) Como fizeram os autores do Novo Testamento, devemos discernir os "limites" entre contextualização e sincretismo. Às vezes, eles tinham de se opor a uma indisposição de contextualizar (os cristãos judeus em Atos 10, 11 e 15), outras vezes tinham de dizer "não" à acomodação sincretista (1Co 15; protognosticismo em 1Jo). Como no caso deles, nossa contextualização deve estar de acordo com o verdadeiro evangelho, ser guiada pelo Espírito Santo, testada pela comunidade cristã mais ampla e ter o poder de transformar a comunidade. (4) Devemos inculturar o evangelho na vida e nos costumes do povo a quem servimos revestindo a mensagem supracultural com uma nova vestimenta cultural "sem perda de significado". Isso só pode ser feito com cuidado para se ter um "envolvimento transformador" nos ambientes multiculturais de hoje. (5) Devemos "'globalizar' o evangelho" e ao mesmo tempo transformar a comunidade local ouvindo as "teologias vernáculas" dos grupos de pessoas desprovidas de poder e, ao mesmo tempo, procurando harmonia na esfera

geral. Devemos submeter nossa mensagem (incluindo o fazer teológico ocidental!) à comunidade mais ampla e procurar uma unidade "transcontextual" e um "diálogo intercultural" entre as diversas teologias do mundo (2005:297-315; a respeito disso, veja também o capítulo 16 sobre teologia sistemática).

## QUESTÕES ATUAIS

Alguns princípios críticos surgem desses dados. E mais importante, a contextualização deve ocorrer no nível da forma em vez de ocorrer no conteúdo. Isso corresponde à discussão sobre estruturas profunda e de superfície em outro capítulo (p. 141-142). Devemos distinguir entre as formas que a apresentação do evangelho assumiu no primeiro século e o núcleo teológico que forneceu o núcleo da mensagem do evangelho e suas ramificações éticas. Verdades bíblicas são absolutas e devem permanecer invioláveis em qualquer comunicação transcultural. Dean Gilliland diz isso bem: "No processo de contextualização, a igreja, por meio do Espírito Santo, continuamente desafia, incorpora e transforma elementos da cultura para colocá-los sob o senhorio de Cristo" (2000:225). O debate missiológico recente está centrado na contextualização pela "equivalência dinâmica", que tenta fazer o evangelho e a teologia cristã significativos e relevantes nas diversas culturas de nosso mundo moderno. Muitas abordagens à contextualização têm focalizado o contexto contemporâneo, em vez de o texto antigo, como a força geradora. Charles R. Taber nega a possibilidade de uma teologia "absolutista" e argumenta que "a falha em reconhecer a relatividade cultural da teologia" leva a confundir teologia com Deus, e isso é uma forma de idolatria (1978:4-8). A "ortodoxia da formulação verbal" centrada nas "proposições abstratas a serem cridas" é a abordagem do mundo ocidental, e não é mais válida que a estrutura simbólica oriental (p. 7).

Charles Kraft tem uma abordagem semelhante em sua obra bastante debatida *Christianity in Culture* [Cristianismo na cultura] (1979). Nela, ele chama a Bíblia de um "livro de anotações médicas divinamente inspirado" em vez de reconhecê-la como um manual de teologia. Nessa linha, ele foca o polo subjetivo da comunicação (interações divino-humanas) mais que o polo objetivo do dogma proposicional (veja cap. 10). Sobre esse fundamento teórico Kraft edifica sua superestrutura (caps. 13—17). Seu ponto principal é que a tradução deve ser orientada ao ouvinte em vez de se basear em uma "correspondência formal" ou em um modelo literalista, fundado em uma teoria antiquada da linguagem. Traduções contemporâneas devem causar o mesmo impacto sobre a cultura receptora como o que foi sentido pelos leitores originais.

Além disso, Kraft argumenta que a forma do texto deve ser mudada em proporção direta à distância entre as culturas fonte e receptora. A razão é que as verdades

supraculturais de Deus foram reveladas na língua da cultura dos autores humanos da Bíblia. Portanto, ela deve ser contextualizada.[5] Assim, enquanto a tradução é baseada na reprodução do significado pretendido pelo autor, devemos "transculturar" a mensagem para a cultura receptora. Isso é feito reproduzindo-se o processo da mensagem original e não somente o produto acabado. O intérprete deve construir a ponte entre as vastas diferenças de percepção entre as culturas. Isso pode envolver substituir a intenção do autor pela mais elevada intenção de Deus, certamente dentro do campo de interpretações ainda expressas sem teologização ocidental.

Aplicando essa teoria, Kraft encontra três tipos de passagens nas Escrituras: (1) mandamentos específicos da cultura, que estão completamente presos à cultura antiga e devem ser alterados para se adequarem à situação atual (tal como a cobertura da cabeça pelas mulheres [1Co 11.2-17]), (2) princípios gerais, que se aplicam a verdades éticas (tais como "não cobiçarás" ([Êx 20.17]) que passam diretamente de cultura para cultura, e (3) universais humanos, que de imediato transcendem seu próprio contexto cultural e são obrigatórios em todas as épocas (tais como o amor a Deus e ao próximo [Mc 12.29-31]). Os últimos dois tipos de mandamento não necessitam ser contextualizados, enquanto o primeiro sim (1979:139-143).

Certamente, eu aplaudo muito do que Kraft tem feito. Sua preocupação com a intenção do autor no nível do significado é louvável e muito próxima de minhas conclusões. Entretanto, a aplicação da equivalência dinâmica à tarefa de comunicar a teologia precisa ser consideravelmente refinada. Sobra muito pouco do texto quando Kraft termina, muito pouco que seja supracultural. A Bíblia, como ele a vê, está muito presa à cultura, com muito pouco de verdade teológica que resista.[6] A separação da intenção de Deus da intenção do autor resulta em um cânon dentro do cânon e leva o intérprete a procurar uma "estrutura mais profunda", em alguns aspectos semelhante à dos estruturalistas (p. 606-610).

Novamente chegamos ao dilema: o que é que tem autoridade, a Bíblia ou a cultura receptora? Toda nossa evidência até agora é conclusiva: não ousamos negligenciar o conteúdo supracultural da Palavra sagrada. Eu certamente concordo com a escola da equivalência dinâmica quando defende que devemos ir além da teologização ocidental para o texto em si. Entretanto, embora não trate os credos como inerrantes,

---

[5] Veja também Olthuis 1987:11-52, texto em que ele desenvolve uma "hermenêutica de extremos", argumentando que a "certeza (certitude, em ing.)" é encontrada no nível profundo do significado principal antes que no nível de superfície dos símbolos ligados à cultura.

[6] Kraft lista "a existência de Deus, a pecaminosidade humana, a disposição de Deus de se relacionar com os seres humanos sob certas condições, a necessidade de uma resposta humana pela fé como precondição da salvação" (1979:189). Detalhes para Kraft se tornam estudos de caso que devem ser contextualizados.

também não os nego. O texto das Escrituras deve questionar as afirmações confessionais e, se necessário, alterá-las (p. ex., removendo *descensus ad inferno* ["desceu ao Hades"] do credo dos Apóstolos se for aceita a interpretação recente de 1Pedro 3.19,20), mas o significado nunca deve ser negado em nome da contextualização. Não remodelamos o conteúdo, somente a *apresentação* da verdade do evangelho. Esse é o modelo que vem da igreja primitiva. Em outras palavras, precisamos de muito mais exatidão no nível da significação/aplicação.

O problema é o relativismo e o sincretismo. Como decidimos quando uma teologia contextualizada deixa de ser ortodoxa? Robert Schreiter sugere cinco critérios para julgamento: (1) deve haver uma coerência interna, não só dentro de si mesma mas com as verdades básicas do cristianismo; (2) ela tem de poder ser traduzida em adoração; i.e., ela deve ter uma orientação sapiencial; (3) ela deve levar a uma ortopraxia válida, também definida pela igreja; (4) ela deve estar aberta a crítica e correções da parte de outras tradições; i.e., ela deve crescer e incorporar-se ao movimento ortodoxo mais amplo; (5) ela deve ser capaz de interagir com, e questionar, outras teologias; i.e., ela deve contribuir para a vida da igreja como um todo (1985:117-121). O que todos esses critérios têm em comum é a constante interação com a verdade cristã do passado e do presente ao verificarem quando a inovação se torna perigosa. Dyrness afirma que a única abordagem válida é estabelecer um diálogo, um "horizonte de interpretação", entre modelos culturais que permita a cada um tanto questionar quanto aprender do outro (1990:20-23). Em um diálogo assim, cada lado pode crescer teologicamente, e juntos podem evitar o relativismo.

O relativismo e o sincretismo estão firmemente no controle de grande número das contextualizações não evangélicas (e evangélicas também). E. Jansen Schoonhoven estudou nove grandes periódicos africanos e notou que os teólogos africanos fundem Paul Ricoeur e Ludwig Wittgenstein (veja apêndice 1) ao reivindicar uma teologia puramente africana sem a hermenêutica ocidental (1980:9-18). Gabriel Setiloane provê um exemplo dessa "teologia puramente africana", que em sua opinião deve centrar-se em imagens religiosas africanas e não nas ocidentais (1979:1-14). O indivíduo é apresentado como um "participante da divindade" (uma contextualização baseada no animismo), e o mito de Cristo é expresso por meio do mito africano Bongaka, ou "feiticeiro/curandeiro", que é possuído pela divindade. Setiloane crê que o conceito africano de divindade é mais profundo que seu equivalente ocidental, e ele chega ao ponto de dizer que a "fórmula trinitária ortodoxa cristã da divindade deve ser 'desmantelada'".

Entretanto, dificilmente essa postura pode ser justificada. Ricoeur e especialmente Wittgenstein nunca procederiam de forma tão irresponsável com o conteúdo

das Escrituras. Só a hermenêutica mais radical trataria as verdades teológicas básicas como puro símbolo. Sem controles que enfatizem o significado do texto, a contextualização chegará a uma expressão religiosa que não é mais cristã. Esse certamente é o caso de Setiloane. Quando as normas culturais têm ascendência sobre o texto em si, não há mais *teologia*, mas somente uma *antropologia* centrada no ser humano.

É claro, isso não significa que as igrejas ocidentais têm o direito de impor suas "formas" às igrejas do Terceiro Mundo. Os cristãos africanos devem criar uma teologia nativa que expresse novamente o conteúdo bíblico normativo em símbolos que comuniquem as verdades bíblicas para sua própria cultura. Paul Hiebert defende uma "teologia transcultural" e um sistema religioso que seja em essência uma teologia bíblica em forma contextualizada (1985a:5-10; 1985b:12-18). Enquanto muitos na escola da equivalência dinâmica localizam o significado primariamente no leitor/receptor, Hiebert propõe um "realismo crítico" que situa o significado no texto/remetente e tenta desenvolver um modelo contextualizado adequado às verdades reveladas. A chave do realismo crítico é uma abertura a teorias rivais, um contínuo reexame de conclusões por meio da volta aos dados. Em outras palavras, o relativismo é desnecessário, e o significado pretendido do texto (significado) deve sempre ser a norma que controla a contextualização (significação).

A solução é manter a tensão entre significado e significação como dois aspectos de um todo. O significado pretendido tem vida própria como um legítimo objetivo hermenêutico. Entretanto, ele não está completo até que o sentido dos dados tenha sido determinado. Visto que já tratei do problema do pré-compreensão para o significado, vou ilustrá-lo com a espiral hermenêutica (cf. fig. 17.1).

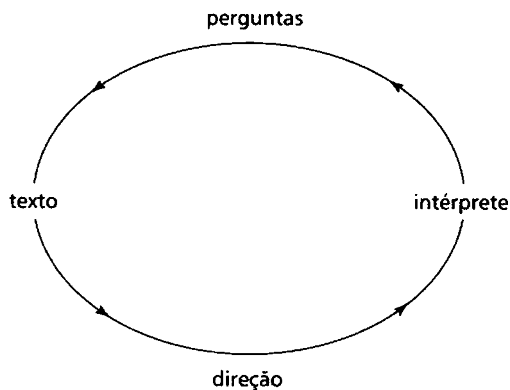



**Figura 17.1. A espiral hermenêutica**

O próprio texto marca o rumo, a direção, e continuamente reforma as perguntas que o observador faz a ele. O meio pelo qual isso se realiza é duplo: exegese gramático-sintática e pano de fundo histórico-cultural. Estes interagem para reformar a pré-compreensão do intérprete e ajudam a fundir os dois horizontes.[7] A contextualização real então ocorre quando esse processo de fusão se estende em outra e mais ampla espiral hermenêutica para abarcar a vida e a situação do intérprete (cf. fig. 17.2).

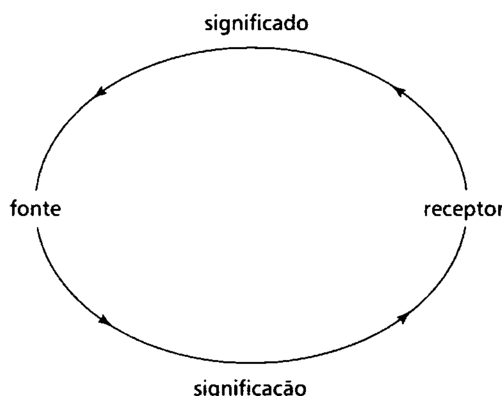



**Figura 17.2. Uma espiral hermenêutica mais ampla**

Aqui a cultura receptora/intérprete vai à fonte/Escritura para determinar seu significado. Esse é o objetivo da primeira espiral (fig. 17.1). A fonte então gera não só significado mas também significação. É importante que a significação seja fundada no contexto do texto. Certamente, concordamos que a comunicação é mais dinâmica que estática, todavia essas categorias são rígidas demais. A questão da proposição abstrata e da comunicação dinâmica não é ou...ou mas tanto...quanto. Os judeus e também a igreja primitiva claramente entendiam que a revelação era tanto proposicional quanto relacional (veja apêndice 2). É verdade que a hermenêutica evangélica do século XX enfatizou só a dimensão proposicional; mas a solução não está em ir para o outro extremo. É necessário alcançar um ponto de equilíbrio bíblico.

---

[7] Veja também Padilla 1979:84-102. Ele coloca quatro elementos dentro do círculo: a situação histórica do intérprete, a visão de mundo do intérprete, sua teologia e a Escritura. Eu os exporia de forma mais clara colocando os primeiros três sob minha categoria de "intérprete". É muito fácil, no diagrama de Padilla (p. 99), as Escrituras serem esmagadas pelos outros elementos. No entanto, é ela que deve transformá-los: a verdadeira dinâmica no processo de fusão é dada pelo texto, que me empurra para fora de minha própria situação na vida.

A solução é permitir que os ditados da Escritura questionem e, então, transformem a cultura receptora, embora em uma perspectiva êmica em vez de ética. Aqui seguirei o projeto de David Hesselgrave (1978:87-94). Missionários primeiro se contextualizam para identificar o texto, transformando, desse modo, suas próprias perspectivas. Em seguida, eles se contextualizam para se identificar com a visão de mundo da cultura receptora. Somente depois disso, eles podem contextualizar ou comunicar transculturalmente a mensagem bíblica. A maioria assume um processo bidirecional, uma fonte (Escrituras) e uma audiência receptora. Entretanto, há em qualquer comunicação um passo intermediário, o intérprete/proclamador, e é na tensão entre esses aspectos que reside o dilema do pregador/missionário. Portanto, esse modelo de equivalência dinâmica deve ser repetido, uma vez para o pregador como intérprete, e de novo para o pregador/intérprete como proclamador.[8] O segundo passo funde o intérprete e o texto quando a comunicação contextual ocorre para a cultura receptora (cf. fig. 17.3).

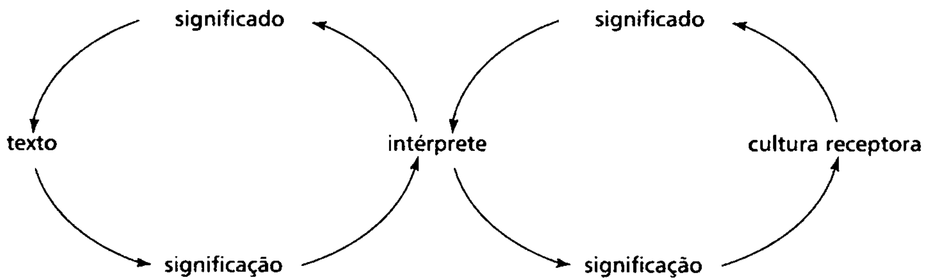



**Figura 17.3 A função dupla do pregador como intérprete e proclamador**

A questão-chave é ainda o debate forma-conteúdo. Quanta liberdade deve ter a pessoa que contextualiza ao transformar o mandamento bíblico? Larkin defende de forma enfática que tanto a forma bíblica como seu significado são normativos a menos que o texto escriturístico explicitamente aponte para outra direção.[9] Do contrário, ele diz, corremos o perigo de desconsiderar o conteúdo bíblico como "forma", visto que não há critério para separar os dois com precisão. Portanto, continua Larkin, não necessitamos de princípios de normatividade, mas de anormatividade; em outras

---

[8] Na realidade há uma inversão de funções. O pregador/missionário é o receptor no primeiro passo, mas a fonte, no segundo passo. Veja mais sobre esse assunto em Nida e Reyburn 1981:20.

[9] Larkin 1988:314-316. Veja também J. Robertson McQuilkin (1984:217-240), que fornece a base para a tese de Larkin.

palavras, assumimos que o mandamento foi dirigido a todas as culturas a menos que haja uma evidência específica diferente. Embora eu trate mais disso na próxima seção ("Normas culturais e supraculturais nas Escrituras"), o assunto está no centro do processo de contextualização e precisa ser discutido aqui. Eu defendo que em geral a forma e o conteúdo (assim como batismo ou a celebração da eucaristia) são invioláveis, mas discordo de que não exista critério para separar os dois. Em um sentido muito real, não estou muito longe de Larkin, como ele admite, porque os critérios são de fato encontrados no próprio texto.[10] Entretanto, o ponto de partida é bem diferente. Larkin e McQuilkin pressupõem normatividade, enquanto que eu procuro deixar que o texto me fale e, nesse sentido, não pressuponho nada.

Dois aspectos apoiam minha afirmação de que não podemos pressupor que a forma é normativa assim como o conteúdo. Primeiro, em cada estágio do desenvolvimento cultural de Israel e da igreja, eles tinham de contextualizar as verdades bíblicas, frequentemente em termos de forma. Por exemplo, algumas formas da adoração de Israel mudaram quando eles passaram do tabernáculo seminômade para o culto no templo. As tribos não estavam mais reunidas em companhias, e os padrões do culto diário mudavam dramaticamente. Isso foi ainda mais verdadeiro durante o exílio, após o templo ter sido destruído, e na situação pós-exílica. A ausência do culto centralizado no templo resultou no desenvolvimento da sinagoga e na manifestação de uma religião mais democrática em que o sacerdote cada vez mais exercia menos controle sobre a estrutura religiosa. De forma similar, grande parte do Novo Testamento narra a forma mutável de ambos, culto e governo da igreja, visto que a igreja passou de uma congregação judaica para uma congregação judaico-gentílica.

Segundo, a história do dogma demonstra as formas mutáveis em que verdades teológicas têm sido apresentadas. A teologia sistemática é um processo de contextualização que depende da distinção entre forma e conteúdo. Em resumo, a distinção entre forma e conteúdo é essencial para o processo de contextualização.[11] Por exemplo, David Hesselgrave e Ed Rommen notam que em áreas islâmicas é viável incorporar formas muçulmanas de culto como "sentar no chão, tirando os sapatos no lugar de adoração e curvar-se prostrado na oração" (1989: cap. 13). O conteúdo da adoração e oração é supracultural, mas a forma pode ser contextualizada. Yung Han Kim sugere quatro aspectos de uma teologia cultural: (1) Ela deve nutrir a transformação cultural por continuar socialmente responsável e permitir a Cristo questionar e transformar

[10] Cf. p. 315, em que ele diz que os dois lados descrevem "o mesmo processo de aplicação, mas com ênfases diferentes".

[11] Veja também a crítica de Alan Johnson a McQuilkin (1984:255-282), para uma argumentação mais detalhada nessa mesma linha.

a opressão. (2) Ela deve desenvolver uma ética bíblica referente à tecnologia, para usá-la com sabedoria e continuar consciente do mandato criacional estabelecido por Deus. (3) Ela deve desenvolver uma teologia ecológica que se opõe à destruição de recursos e encontra ordem e equilíbrio em sua teologia da criação. (4) Uma teologia cultural transformada deve estabelecer diálogo e entendimento com outras religiões mundiais, e trabalhar com elas para melhorar a situação difícil dos pobres do mundo bem como levá-los a Cristo (2002:45-48). Esse é um bom exemplo de ouvir as vozes teológicas de outras comunidades culturais. A preocupação com uma teologia da libertação está muito presente na Bíblia (mais de 2.000 referências) e é uma fraqueza do pensamento evangélico ocidental. É triste que ela seja identificada primariamente com o elemento marxista. Tal teologia deveria ser o desenvolvimento natural da contextualização bíblica.

## NORMAS CULTURAIS E SUPRACULTURAIS NAS ESCRITURAS

A maior dificuldade na contextualização das Escrituras é decidir exatamente quais são os elementos culturais ou temporários em uma passagem e quais são os princípios supraculturais ou eternos. Alguns afirmam que a Bíblia, escrita em linguagem humana para situações culturais específicas, está por natureza presa à cultura. Os intérpretes, portanto, devem remover o elemento ligado ao tempo (ou, seguindo Bultmann, o elemento mítico) antes que possam encontrar o princípio normativo subjacente. Todavia, há uma vasta distinção entre afirmar a natureza circunstancial da Escritura — o fato de que foi escrita para situações específicas — e a crença de que ela é, por isso, culturalmente determinada. De fato, um tipo literário de epístola do Novo Testamento, o "tratado" (e.g., Tiago, talvez Hebreus ou partes de Romanos), é baseado na premissa de que ele não é escrito para responder a problemas específicos mas para focar verdades teológicas destinadas a todos.

James Olthuis defende que "interpretações errôneas" do texto bíblico tornam impossível qualquer autoridade "garantida, segura (em ing., *certitudinal*)" no nível de superfície (1987:24-26, 32-40). As questões de "símbolos semânticos" e "especificidade estrutural" determinam o "universo do discurso", contra o qual se deve chocar o mundo do intérprete. Seguindo Hans-Georg Gadamer e a Nova Hermenêutica, Olthuis afirma que nós procuramos não o significado pretendido pelo autor (o nível "semântico" dos símbolos) mas a visão, ou mundo, do texto autônomo (o nível do "significado"). Portanto, qualquer hermenêutica garantida ("certitudinal") deve tomar conhecimento do fato de que a verdadeira autoridade ocorre nesse nível visionário ou macroestrutural. Nesse nível mais profundo, encontramos a verdadeira realidade da revelação de Deus. Entretanto, a pressuposição de Olthuis de que todas

as declarações autorizadas estão no nível macro, ou mais profundo, de significado não considera a forte probabilidade de que em muitos casos a própria estrutura de superfície afirma a verdade profunda ou normativa. Não podemos supor que a autoridade bíblica ocorra somente quando a Escritura é interpretada com base nos princípios de "estrutura profunda" da verdade teológica. É claro que a Bíblia sempre reivindica autoridade para si mesma no nível de superfície (cf. Grudem 1983:19-59; McQuilkin 1983:39-41). Quando distinguimos os aspectos cultural e normativo, não fazemos isso no nível da autoridade mas antes no da aplicabilidade.

Todavia, há também situações na Escritura — escravidão, lava-pés, festas do templo, carne oferecida a ídolos e assim por diante — que são questões do primeiro século e parecem ter pouco a ver conosco. Embora queiramos evitar o reducionismo e relativismo daqueles que dão à Bíblia pouca autoridade no nível de superfície, precisamos saber como determinar quais passagens são normativas e quais não são. McQuilkin e Larkin argumentam que somente as passagens que são explicitamente derrubadas no Novo Testamento devem ser consideradas culturalmente relativas.[12] Porém, o que devemos fazer com as muitas passagens que são, de forma implícita, ligadas à cultura do primeiro século (como escravidão ou comida oferecida a ídolos)? Devemos contextualizá-las em um nível secundário, pois tais práticas não ocorrem em nossa cultura moderna.[13]

D. A. Carson defende que tentativas de distinguir conteúdo supracultural de cultural são equivocadas (1984:19-20). Todas as declarações bíblicas (até mesmo as asserções teológicas como "Deus é santo") foram escritas em roupagem cultural, i.e., em linguagem humana, e tentativas de distinguir alguns tipos de outros estão condenadas ao fracasso. Mais ainda, fazer isso leva à subjetividade, pois o ambiente do intérprete e os modismos culturais do momento com bastante frequência determinam o que é "cultural" e não mais se aplica. Embora essas sejam preocupações muito reais, elas não descartam a tentativa que estou propondo. Eu não tenho estabelecido um cânon dentro do cânon (um conjunto de mandamentos superiores) ou distinguindo

[12] McQuilkin 1980 e 1984:230-240, 113-124; Larkin 1988:118-125, 314-315. McQuilkin desenvolve sete critérios para detectar um mandamento escrituristicamente limitado: (1) se o contexto da passagem limita a aplicação (tal como o celibato em 1Co 7.8), (2) se uma revelação subsequente limita o mandamento (leis do AT tais como divórcio, leis alimentícias e o sistema sacrificial), (3) se o ensino conflita com outras passagens bíblicas, que limita ambos a sua própria esfera (tal como o voto nazireu [Nm 6.5] *versus* a necessidade de cabelo curto para os homens [1Co 11.14]), (4) se a base do ensino é explícita e é tratada como normativa (tal como o silêncio da mulher em 1Co 14.34), (5) se o ensino específico e o princípio por trás dele são normativos (tal como pecados sexuais como homossexualismo ou adultério), (6) se a Bíblia trata o contexto histórico como normativo (tal como as *Logia Jesu*), (7) se a Bíblia trata o contexto cultural como limitado.

[13] Veja a crítica de Alan Johnson a McQuilkin (1984;255-282).

passagens de primeira e segunda classes. Isso é uma questão de contextualização ou aplicação. A questão não é se uma passagem é normativa, mas é se o princípio normativo se baseia no nível de superfície (i.e., supracultural) ou no nível fundamental subjacente à passagem (com a situação ou mandamento de superfície aplicando-se principalmente ao ambiente antigo). Todas as declarações bíblicas têm autoridade; algumas, entretanto, são tão dependentes do cenário cultural antigo que não podem ser aplicadas hoje de forma direta, visto que não há paralelos (tais como o lava-pés ou alimento oferecido a ídolos). Precisamos de critérios hermenêuticos que nos capacitem a tomar essas decisões com segurança.

Poucas pessoas entendem que todas as declarações bíblicas são normativas para todos os tempos. Até mesmo as denominações que se aproximam das práticas antigas, ainda fazendo o lava-pés e o beijo (ósculo) santo, não exigem observância de mandamentos culturais como muitas das leis levíticas. O problema é que poucos têm procurado critérios hermenêuticos para separar o normativo do cultural. Denominações assumem que suas tradições individuais as guiarão, e antropólogos etnoteológicos (tais como Taber e Kraft) assumem que culturas individuais surgirão de alguma forma com os critérios adequados.

Portanto, a maior necessidade é de regras hermenêuticas que ajudem o intérprete a separar o cultural do supracultural dentro de passagens individuais. Primeiro, devemos responder à reivindicação de muitos teólogos e antropólogos do Terceiro Mundo de que nossos critérios também são condicionados pela cultura como produtos do "pensamento ocidental". Isso é errôneo, pois, se a comunicação conceitual entre culturas deve ser possível de alguma forma, alguns meios de detectar essa comunicação devem ser tentados. Embora a mente ocidental possa aprender muito com o idealismo ou simbolismo oriental (que tem muitas afinidades com segmentos da verdade bíblica), a mente oriental pode aprender com a abordagem conceitual do pensamento ocidental. É duvidoso se a "tradição" ou "sã doutrina", tão central para o pensamento do Novo Testamento, pode ser entendida como diferente de algo conceitual ou proposicional em essência. De fato, é tarefa da hermenêutica observar o tipo de gênero de qualquer peça de literatura e interpretá-la corretamente nessa base (veja ainda apêndice 2).

Kraft argumenta em favor da abordagem da "equivalência dinâmica" e crê que a chave é a especificidade do mandamento (1978:357-367). Tendo em vista que o nível se move para o mais específico o mandamento torna-se mais preso à cultura como o produto do "pensamento ocidental". Ele propõe três níveis de abstração: (1) o nível do ideal básico, que é a categoria mais geral e, portanto, vale para todas as culturas, (2) o nível do princípio geral, que vale em todas as culturas, mas que pode

ser interpretado de forma diferente, e (3) a forma cultural específica, que difere entre as culturas. Os ideais básicos seriam os mandamentos tais como amor ao próximo (Mt 22.39) ou a necessidade de ordem adequada na igreja (1Co 14.40). O princípio geral seria o mandamento de não roubar, um pecado contra o próximo. A forma cultural específica seria então o mandamento para mulheres orarem com a cabeça coberta, um pecado contra a ordem apropriada à igreja. Ele ilustra isso com a importância da poligamia para uma "boa reputação" em certas culturas africanas (nesse caso, a cultura *higi* da Nigéria), que seria permitida com base em 1Timóteo 3 (1979:323-327). Todavia, podemos questionar se passagens contra a poligamia não são elas mesmas supraculturais em essência.[14]

O modelo de categorização de Kraft é inadequado, pois ele exige que *qualquer* mandamento geral seja normativo e *qualquer* mandamento específico seja preso à cultura. Todavia, os mandamentos gerais (tais como 1Co 14.40) derivaram seu significado das circunstâncias culturais, e muitos específicos tiveram origem em princípios gerais (tais como os princípios de criação e Queda por trás de passagens referentes a mulheres na igreja).

Com isso em mente, proponho o seguinte modelo hermenêutico para contextualização bíblica, com o propósito evidente de prover "uma série de leis de cobertura para distinguir o caso eterno da aplicação cultural em todos os mandamentos da Escritura".[15]

## MODELO HERMENÊUTICO

Há três passos básicos no processo de decidir se um mandamento em particular é normativo ou cultural, se ele se aplica ao nível de superfície ou profundo (fundamental). Primeiro, notamos a extensão em que os indicadores supraculturais são encontrados na passagem. Usaremos as passagens sobre mulheres na igreja como um caso que nos servirá como um teste. O apelo à criação e à Queda em 1Timóteo 2.13,14 (cf. 1Co 11.8,9) indicaria que Paulo apela a princípios eternos na passagem. Isso sinaliza um valor normativo, mas em si não resolve a questão. A questão da carne oferecida a ídolos em 1Coríntios 8—10 está ligada ao princípio da pedra de tropeço (1Co 8.7-13), e o lava-pés está ligado ao serviço. Isso aponta para, mas não é prova

[14] Veja a declaração mais responsável de Harvie Conn: "Uma crença na validade de outras culturas não obriga ninguém a aprovar práticas como o canibalismo, queima de viúvas, infanticídio, sexo pré-conjugal, poligamia etc. Mas reforça que *é preciso levar seriamente em conta esses costumes dentro do contexto cultural em que aparecem* e tentar avaliar a importância de sua função dentro daquele contexto. Compreensão não é aceitação!" (1984:329).

[15] Veja Osborne 1977:337-352. Estou atualizando a lista achada aqui com literatura mais recente. Também registro meu reconhecimento a Guth (1981: cap. 2), que fez grande parte disso para mim.

de, valor normativo ou supracultural. Precisamos consultar os outros dois aspectos antes de tomar uma decisão.

Segundo, precisamos determinar o grau em que os mandamentos se encontram ligados a práticas culturais correntes no primeiro século, mas não presentes hoje. Os atos de cobrir a cabeça (1Co 11.2-16) e falar ou ensinar em público (1Co 14.34,35; 1Tm 2.11-15) estavam estreitamente ligados a costumes do primeiro século referentes ao lugar da mulher em casa e na sociedade. Se a cobertura da cabeça era um véu (a opinião tradicional) ou o cabelo juntado no topo da cabeça (Hurley), nos dois casos, era um sinal de respeitabilidade; permitir que o cabelo balançasse solto era coisa de prostituta. Para as mulheres de Corinto, exibir sua liberdade dessa forma era um escândalo e até motivo de divórcio. Além disso, as mulheres não falavam nem ensinavam em público; fazer isso era quebrar os tabus culturais tanto no mundo judaico como no greco-romano. Portanto, todas as três passagens (1Co 11.2-16; 14.34,35; 1Tm 2.11-15) estavam estreitamente ligadas a costumes culturais. Entretanto, isso também é só um indicador e não é prova de que uma passagem é primariamente cultural. Devemos considerar mais um aspecto. Essas práticas não ameaçam a relação marido-mulher hoje.

Terceiro, precisamos notar a distância entre os indicadores supraculturais e culturais. Por exemplo, as passagens do Antigo Testamento sobre a criação e a Queda, que Paulo usou, referem-se à submissão da esposa e são aplicadas às questões do véu e falar/ensinar. Isso pode favorecer a tese de que esses mandamentos são normativos no nível mais profundo (submissão), mas culturais no nível de superfície (usar o véu e ensinar). Em outras palavras, a distância pode indicar que o próprio Paulo *contextualizou um princípio normativo* para lidar com um problema cultural da época. Por outro lado, a questão da autoridade em 1Timóteo 2.11,12 pode indicar que a proibição de ensinar é normativa. O intérprete deve perguntar se a distância entre os indicadores cultural e supracultural é suficiente para justificar a decisão de que o mandamento de superfície é aplicado ao primeiro século apenas, e somente o princípio subjacente (nesse caso submissão) é supracultural. Se a distância é suficiente, nós aplicaríamos o mandamento de superfície somente em culturas modernas, paralelas à situação do primeiro século. Por exemplo, mulheres missionárias em culturas islâmicas poderiam muito bem (eu diria *deveriam*) escolher andar com a cabeça coberta.

Esses três critérios funcionam com outras passagens. As declarações referentes ao homossexualismo na Escritura (como Rm 1.24-28; 1Co 6.9) são bastante claras, distinguindo-o como um pecado moral sério. Além disso, o princípio eterno e sua aplicação cultural são um e o mesmo; não há "distância" entre os aspectos cultural e

supracultural, indicando que as passagens são normativas. Também, como afirmam Fee e Stuart:

> Visto que a Bíblia como um todo testemunha contra o homossexualismo, e invariavelmente o inclui em contextos morais, e visto que simplesmente não foi provado que as opções pelo homossexualismo diferem hoje das do primeiro século, parece não haver base válida para vê-lo como uma questão culturalmente relativa. (Fee e Stuart 1982:70).

Em resumo, os critérios nos têm ajudado a aplicar corretamente dois diferentes conjuntos de passagens relativas a debates atuais de contextualização. Todavia, em si mesmos e de si mesmos eles não fornecem bastante profundidade para decisões tão importantes. Outros critérios são necessários para suplementá-los, e eu os dividirei em categorias geral e específica.

## PRINCÍPIOS PARA DETERMINAÇÃO DE CONTEÚDO SUPRACULTURAL

1. Tente determinar a extensão em que o princípio teológico subjacente domina a aplicação de superfície. Julius Scott corretamente enfatiza a necessidade de identificar a intenção salvífica e a relação do mandamento com a fé e prática da igreja primitiva (1979:67-77). Quando identificamos o princípio sobre o qual se baseia o mandamento, podemos delinear a extensão em que eles se sobrepõem. Por exemplo, o mandamento para cumprimentar "com um beijo santo" é baseado no princípio do amor mútuo. Separando a prática cultural do mandamento do princípio, nós podemos reaplicá-lo hoje, saudando um ao outro com amor cristão e compromisso, mas não necessariamente com um "beijo/ósculo santo".

2. Veja quando o autor depende de ensino tradicional ou, por outro lado, emprega uma aplicação temporária a um problema cultural específico. Esses, é claro, não são mutuamente exclusivos. Entretanto, é proveitoso reconhecer quando o autor empresta do ensino mais antigo, o que mostra que a situação corrente não dita inteiramente a resposta. O uso que Paulo faz do ensino tradicional e de textos-prova do Antigo Testamento deve nos acautelar antes de supormos com facilidade que as passagens referentes às mulheres na igreja não mais se aplicam em nossos dias. O mesmo vale para os argumentos de Paulo com referência ao cabelo longo para mulheres e curto para os homens (1Co 11.14,15). Ali, Paulo usa linguagem cultural ("é uma desonra"), mas a chave é "natureza" ("não vos ensina a própria natureza...?" [v. 14]), que George Knight interpreta como a ordem da criação em vez de práticas culturais (1984:247-250). Entretanto, isso não é apresentado com total clareza, e eu concordo com aqueles que veem "natureza" em termos de práticas

culturais. No entanto, mesmo que aceitemos a interpretação de Knight, isso também não nos impõe o mandamento. Ambas, tradição e cultura, interagem, e devemos nos voltar para os outros critérios em busca de ajuda para decidirmos se a passagem sobre cabelo longo/curto transcende diferenças culturais.

3. Quando o ensino transcende o viés cultural do autor e dos leitores, é mais provável que ele seja normativo. Isso vale para Gálatas 3.28 e a questão da escravidão, e para as passagens relacionadas à missão universal. Claramente, elas não estão ligadas a nenhuma situação cultural específica e, portanto, são declarações teológicas programáticas. Fee e Stuart afirmam isso de outra forma (1982:68). Quando um autor concorda com uma situação em que há somente uma opção, é mais provável que a passagem seja culturalmente relativa. Eles usam a escravidão como um exemplo. Quando Paulo e outros autores deixam de denunciar a escravidão como um mal, eles simplesmente refletem uma situação em que não havia outra possibilidade. A universalidade da prática significa que eles não tinham base para considerar outras opções. Em Gálatas 3.28, eles foram tão longe quanto permitia a situação mais ampla.

4. Se o mandamento está completamente ligado a uma situação cultural, ele não é intemporal em si mesmo. Entretanto, como mostra Cheryl Guth, não é fácil determinar a extensão da influência cultural (1981: cap. 2). Ela sugere quatro testes para isso: (1) A linguagem do autor contém indicadores culturais que nos levam a procurar pela norma divina por trás da aplicação temporal? Se o próprio autor afirma que o mandamento não é normativo (como em Jo 13.15, que chama o lavar dos pés por Jesus de "exemplo"), a decisão é simples; se há forte linguagem cultural (como "escândalo", "desonra" ou "não temos tal costume", em 1Co 11.2-16, sobre cobrir a cabeça), temos um indicador de uma asserção presa ao tempo, mas não se trata de uma evidência absoluta. (2) O mandamento aponta para um costume local ou instituição cultural? De novo, temos de determinar a extensão da conexão. O costume de cobrir a cabeça era uma prática fortemente ligada à situação do primeiro século, mais do que a nossos dias; contudo, isso é suficiente para superar a base no mandamento da criação? (3) O autor trata somente de uma situação ou questão que sejam específicas da cultura? As instruções relativas à carne oferecida a ídolos originaram-se da situação existente na cidade de Corinto, como mencionada na carta de Cloé. Portanto, o princípio do forte e do fraco se aplica, mas não os detalhes (a menos que tenhamos uma situação cultural similar). (4) O mandamento se tornaria um questionamento hoje se não tivesse sido mencionado nas Escrituras? Esse teste sem dúvida é mais subjetivo, mas ainda pode ser útil se for empregado com os demais testes. Ele é mais

um indicador da base cultural do mandamento de cobrir a cabeça bem como do lava-pés ou do beijo santo.[16]

5. Mandamentos que, por natureza, são morais ou teológicos estarão estreitamente ligados à vontade divina.[17] Por natureza, mandamentos que geralmente englobam questões como adultério ou oração transcendem qualquer contexto cultural em particular. Aqui é bom notar que a proibição posterior da poligamia não ocorreu apenas pela mudança cultural. Essa proibição estava enraizada na revelação progressiva da vontade de Deus.[18] Da mesma forma, devemos ver a proibição do homossexualismo como normativa, ligada, como está, às leis morais divinamente estabelecidas. Aqui também a resposta à questão do batismo em países islâmicos é dada. É um mandato teológico sem limites culturais. Quer na Judeia quer em Roma, o batismo era praticado. Ancorado como ele está na Grande Comissão (Mt 28.19) e na vontade de Deus (1Pe 3.20,21), ele é um mandato para todas as gerações.

Em suma, o maior problema da contextualização da equivalência dinâmica é a pressuposição de que a autoridade bíblica ocorre somente no nível da "estrutura profunda" e não nas declarações de superfície. Como J. Robertson McQuilkin pergunta: "A inspiração estende-se a toda a Escritura ou só aos princípios religiosos duradouros?" (1980:114). Eu concordo com o temor de McQuilkin de que regras como as que temos discutido possam levar alguém a trocar as Escrituras pela cultura como a norma realmente autorizada. Os critérios devem ser usados juntos, nunca separados. Por exemplo, a questão das mulheres na igreja pode ser resolvida somente quando se compara o fato de que Paulo a fundamenta na norma eterna da criação e da Queda com a adicional presença de indicadores culturais dentro dela. Devemos procurar a vontade de Deus para o dia presente e não ler nossa própria vontade no texto.

É importante enfatizar que não estou defendendo um cânon dentro do cânon. Não temos lidado aqui com significado, mas com significação. O processo de decidir entre supracultural ou cultural não implica que o primeiro tenha mais "autoridade" que o segundo. Antes, procuramos delinear *como* uma passagem se aplica a nós em nosso contexto. Se no nível do mandamento de superfície (se ele é supracultural) ou no nível mais profundo do princípio subjacente (se o mandamento de superfície é

[16] Veja também Larkin 1988:334-356; McQuilkin 1984:230-240.

[17] Veja Fee 1976:113 e Scott 1979:75. Isso é semelhante à distinção de Kraft de categorias geral *versus* específica, já que verdades morais são por definição não específicas.

[18] Gunther (1976:2:576, 578-579) destaca que, embora a poligamia seja mencionada, ela não é verdadeiramente aprovada, e a monogamia "ocupa a posição central" (como em Gn 1.26,27; 2.18-24; Dt 17.17). Além disso, a poligamia era praticada entre judeus mesmo na época do Novo Testamento — Herodes, por exemplo, tinha dez esposas — e era comum entre a aristocracia. É muito interessante que ela foi permitida só pelos judeus, e geralmente não era permitida na sociedade greco-romana.

cultural e destinado ao primeiro século, mas sem aplicação literal hoje). Ambos os tipos são inspirados e autorizados; a única questão é de que forma o mandamento se aplica a nosso contexto atual. Devemos lembrar que um mandamento baseado culturalmente é aplicável ainda hoje em qualquer cultura que seja paralela ao cenário do primeiro século.

Finalmente, após determinar o elemento supracultural, é ainda difícil aculturá-lo nas diferentes situações de nossos dias. Como afirma James Buswell, devemos remover radicalmente esses princípios de nossas próprias normas: "Somente uma mensagem supracultural desligada de qualquer contexto cultural está livre para ser inculturada em outra" (1974:103). Em outras palavras, a significação de uma passagem refere-se às variadas formas em que o princípio pode ser aplicado em diferentes contextos. Os intérpretes não devem exigir sua própria contextualização, mas devem permitir que o princípio viva de novo em outras situações. Esse é o tema da próxima seção.

## UM MÉTODO PARA CONTEXTUALIZAÇÃO

A chave da contextualização é buscar uma verdadeira fusão dos horizontes do texto bíblico e da situação moderna. Isso envolve primariamente uma fusão de contextos, o contexto por trás do texto antigo e o contexto vivido hoje. Mais uma vez vou utilizar o diagrama facilitador de Eugene Nida e Charles Taber; só que agora vou passar de língua original e língua receptora para contexto original (CO) e contexto receptor (CR) — veja a figura 17.4.




**Figura 17.4. O processo de contextualização**

Há dois aspectos do contexto bíblico (original): a situação sociocultural por trás da passagem (descoberta via pesquisa de pano de fundo), e o contexto literário que contém a passagem (descoberto via pesquisa exegética). Ambos são essenciais. O contexto cultural determina a esfera da vida moderna tratada na passagem; o contexto literário determina a mensagem dirigida ao contexto moderno. O intérprete deve procurar uma sobreposição consistente e significativa entre os contextos original e receptor antes de ocorrer a verdadeira contextualização. Falhar em qualquer

nível resultará em uma contextualização imprópria, se não falsa, que pode ter sérias consequências. No nível missiológico, ela produzirá uma religião sincrética que é cristã somente em parte (chamada de "cristopaganismo"), semelhante à que surgiu em Colossos e Éfeso (veja Colossenses, as epístolas Pastorais, 1João ou a heresia nicolaíta em Ap 2). No nível da igreja ocidental, ela pode levar a sérias distorções como confissão positiva, evangelho da prosperidade ou pensamento positivo. No mínimo, uma contextualização superficial pode desfazer muito do bem que a exposição correta tenha realizado, visto que a congregação levará para a vida diária um entendimento incorreto de como colocar em prática as verdades elucidadas. A boa contextualização é tão importante na hermenêutica quanto a boa exegese, visto que a interpretação inclui prática e teoria. Se a tarefa própria da tradução e exegese é perguntar como o autor original o diria (i.e., a verdade apresentada na passagem) se ele estivesse falando para meus ouvintes, a tarefa da contextualização é determinar "como o que foi pedido aos ouvintes originais (o que o autor pediu que fizessem) pode ser revivido por meus ouvintes".[19]

Deve haver uma sobreposição ou casamento contextual em três áreas para que ocorra uma correta contextualização, segundo Hesselgrave e Rommen (1989: cap. 12). A primeira área de sobreposição, que deve haver, é no campo semântico ou no nível do significado. Se a mensagem bíblica for alterada para estabelecer comunicação ou aplicar o texto a uma necessidade específica, a verdade pode ser sacrificada no altar da relevância. A primeira prioridade é a mensagem revelada por Deus. O meio de comunicação não deve só ficar em segundo plano, ele deve ser selecionado inteiramente para o propósito de transmitir a mensagem. Entretanto, eruditos debatem incisivamente sobre qual seria o limite de liberdade que temos ao escolher o termo ou ideia corretos. Por exemplo, devemos pegar uma ideia teológica significativa como a do "cordeiro de Deus" e mudar para "o porco de Deus" em benefício de certas tribos africanas que não têm cordeiros, mas que criam suínos? A maioria dos missiólogos diz: "não!", porque não há suficiente sobreposição linguística, e isso inevitavelmente se chocará com passagens do Antigo Testamento sobre porcos como animais impuros. Os argumentos para reter a figura desconhecida é que o missionário pode explicar conceitos importantes, e o processo aprofundará o entendimento das tribos. Isso é certamente válido em lugares onde há professores; entretanto, não funcionará em regiões de floresta onde não há ninguém para ensinar.

[19] Em um sentido, a contextualização pode praticamente ser identificada com a hermenêutica, visto que a exposição do significado de um texto é também uma "contextualização" de sua mensagem. De fato, é dessa maneira que o termo é usado em círculos missiológicos. Entretanto, eu o uso em um sentido mais restrito, o de determinar a significação ou aplicação do significado bíblico para essa era moderna.

Uma solução pode ser contextualizar uma figura como o cordeiro, se a tradução tiver propósitos evangelísticos e for dirigida a áreas onde não há professores cristãos. Em outros lugares, essas imagens teológicas importantes seriam retidas, mesmo sendo desconhecidas. Entretanto, devemos nos perguntar se a nova metáfora seria bem melhor. Por exemplo, a função dos porcos em sociedades africanas dificilmente é a mesma que a de cordeiros na antiga Judeia. Portanto, é melhor manter o termo *cordeiro de Deus* e acrescentar uma breve nota explicativa.

A segunda área de sobreposição ou combinação é a do contexto. O objetivo é capacitar o ouvinte moderno a atualizar a mensagem revelada com tanta validade prática quanto fizeram os ouvintes originais a quem ela foi dirigida. Vou expandir isso no capítulo dezoito, mas devo introduzir o conceito aqui também. Intérpretes e proclamadores devem notar a situação por trás da passagem — i.e., as circunstâncias que levaram o autor original a enfatizar seu ponto — e então eles devem procurar uma situação *paralela* na vida dos ouvintes receptores. A passagem então será aplicada e dirigida à situação moderna paralela.

Finalmente, a contextualização deve procurar combinar a mensagem bíblica com o "padrão interno" do ouvinte, a saber, o banco interno de visão de mundo, conhecimento sobre o mundo e sistema de memória. Hesselgrave e Rommen afirmam que a boa contextualização expande as memórias internas para incluir os dados que são apresentados (1989: cap. 12). Em outras palavras, as verdades serão internalizadas e personalizadas na medida em que se tornam parte dos indivíduos, transformando a própria forma de verem o mundo e reagirem a ele. Nesse sentido, a contextualização inclui não só interpretação e aplicação mas também persuasão e motivação (cf. p. 450-451). Isso certamente está correto, pois a prática envolve a ação de acordo com os fatos, e não meramente o entendimento de como ela se aplica. Dyrness (1992:29-37) pede por uma "teologia vernácula" que junta o texto à comunidade via um conhecimento tácito e uma reflexão teológica que surge da cultura, dos hábitos culturais e da comunidade. Essa reflexão é feita mais pelo povo, no íntimo de suas vidas, que pelo teólogo profissional em seu estudo. Os dois níveis devem informar um ao outro e funcionar juntos.

O Relatório de Willowbank pede por uma fusão de horizontes que apreenda "com a devida seriedade o contexto histórico original e o contexto cultural" e, ao mesmo tempo, fale a nosso tempo. Isso é realizado quando o leitor, a partir de seu pano de fundo cultural, estabelece um "diálogo" com o texto:

> Quando nos dirigimos às Escrituras, as Escrituras se dirigem a nós. Descobrimos que nossas pressuposições culturalmente determinadas são questionadas e nossas perguntas,

corrigidas. De fato, somos compelidos a reformular nossas perguntas anteriores e a fazer outras. Assim procede a interação viva (Coote a Stott 1980:316-317).

Nesse sentido, a contextualização é a segunda metade de uma jornada hermenêutica unitária do significado para a significação, na concretização da palavra de Deus na experiência humana e cultural.

Isso não significa que o intérprete pode se esquivar de sua própria pré-compreensão e chegar ao significado, como se pudéssemos deixar nossa própria história cultural e nos movermos sozinhos para dentro do mundo bíblico, em direção a um conhecimento objetivo. Como afirma Gabrielle Dietrich: "Qualquer teologia é necessariamente contextual. Portanto, ela será mais honesta quanto mais se tornar *consciente* de seu contexto".[20] Em uma espiral hermenêutica adequada, a visão de mundo bíblica realça a nossa própria visão e nos capacita a colocar, de forma consciente, nosso sistema de crenças diante do contexto para questionamento ou (se necessário) correção. Certamente, uma vez que tenhamos explicado o "significado" do texto, já o temos contextualizado até certo ponto. Entretanto, se o processo de transformação progressiva e regressiva, diagramado na figura 17.4, funciona (como creio que funciona), podemos descobrir o significado transcultural que faz a ponte do texto para nosso contexto sem violar o significado original. Dessa forma, pomos nossa pré-compreensão entre parênteses e a transcendemos, e ainda comunicamos a nosso próprio contexto cultural adequadamente.

Na transformação regressiva, o intérprete detecta o elemento transcultural na passagem, o conteúdo básico que transcende o contexto bíblico e se dirige à igreja em todas as épocas. Algumas passagens atravessam intactas, tais como mandamentos contra o orgulho e dissensão (Fp 2.1-4, 14-18). Outras devem ser transferidas para um nível mais profundo, como a diatribe de Paulo contra os judaizantes (Fp 3.1-6,18,19), que seria aplicada a falsos mestres em geral. Algumas são controversas, tais como passagens que tratam de perseguição (Hb 12; 1Pe 3.13—4.19). Muitos creem que estas devam ser contextualizadas somente em termos de perseguição específica hoje. Entretanto, outros pensam que são aplicáveis a provações gerais também (cf. 2.2-4; 1Pe 1.6,7).

A transformação regressiva produz verdades universais que se aplicam a todas as culturas. Elas podem então sofrer transformação progressiva para lidar com questões particulares da cultura receptora. O objetivo é procurar as situações paralelas que

---

[20] Dietrich 1981:30. Entretanto, seu diálogo com a religião e as ideologias populares falha em atender a seus próprios critérios, pois eles têm proeminência sobre a visão de mundo bíblica.

seriam abordadas pelos autores bíblicos se estivessem presentes aqui hoje. Por exemplo, a passagem sobre a "tradição dos anciãos" (Mc 7.1-20) não faz sentido em um contexto moderno, pois não há impureza ritual em muitas sociedades hoje. Portanto, devemos procurar a verdade universal embutida na narrativa. A questão é tradição humana *versus* regras de Deus. A lei que exigia lavagem antes de comer não era uma parte da lei de Moisés; só existia na "tradição oral". Por isso, Jesus argumentou que os fariseus impunham regras extras que de fato deixavam de lado as verdadeiras intenções de Deus. Esse é o princípio de estrutura profunda ou verdade universal. Ao contextualizá-lo em uma cultura receptora, procuraríamos por outros regulamentos ritualísticos que se tornam "jugos" no pescoço dos fiéis (At 15.10). Alguns podem observar certos códigos de vestuário ou requisitos comportamentais (como "roupa de domingo" ou alguns atos de devoção), advindos de um passado recente e não das Escrituras, que podem se tornar barreiras para a proclamação do evangelho. A isso se deve fazer oposição de forma semelhante à que Jesus fez em Marcos 7. Da mesma forma, padrões de culto em culturas orientais devem ser baseados em suas próprias formas de expressar louvor a Deus em vez de usar modos ocidentais.

A teologia da libertação é um bom caso para estudo. A avaliação que seus teólogos fazem do contexto é certamente correta — a opressão econômica do pobre, o mau uso das Escrituras pelos ricos para manter o pobre contente em esperar por sua recompensa no céu, e assim por diante. Eles também notam corretamente a forte ênfase no cuidado com o pobre na Torá, nos profetas, no ensino de Jesus e nas epístolas. Entretanto, quando dão a esse contexto o controle hermenêutico sobre as Escrituras e transformam até a cruz em um protesto contra a exploração econômica, eles vão muito longe. Definir salvação como a libertação do pobre e identificar um guerrilheiro como Che Guevara como figura de Cristo são erros graves.

A Escritura é tão oposta à opressão econômica como a teologia da libertação, mas não a ponto de praticamente excluir a esfera espiritual da salvação, que claramente é a questão central circunscrita em toda a Bíblia. Quando os teólogos da libertação reinterpretam passagens sobre salvação espiritual como demandas de revolução econômica, eles ignoram o significado do texto e são culpados não somente de sério erro hermenêutico mas também de ensinar heresia. "Liberacionistas" evangélicos como Orlando Costas, René Padilha e Emilio Nuñez estão no processo de desenvolver um modelo alternativo que procura um equilíbrio entre o temporal (a necessidade de oposição profética à injustiça social) e o espiritual (alcançando o não crente com a mensagem do evangelho da salvação espiritual em Jesus Cristo), entre o *já* (libertação no presente) e o *ainda não* (libertação final somente no *escaton*). Mais importante, contextualizadores evangélicos desejam operar

a partir de todo o conselho de Deus, colocar a voz bíblica acima da voz do contexto moderno, realizar uma verdadeira fusão de horizontes em que todas as verdades transculturais da Bíblia sejam concretizadas na vida do cristão de hoje. A oposição aos males sociais não cessará, mas terá seu lugar próprio, não no topo, mas dentro da matriz da práxis cristã como um aspecto (e não o todo) da reação cristã ao mundo (cf., e.g., Padilla 1979:63-78; Nuñez 1984:166-194).

Paul Hiebert pede por uma "contextualização crítica" que evite o etnocentrismo do passado e o relativismo e sincretismo que muito frequentemente resultam das abordagens da equivalência dinâmica.[21] Seus três passos são um bom sumário do processo de transformação progressiva. Primeiro, deve-se estudar a cultura receptora via uma análise acrítica de crenças e costumes, i.e., uma busca por entendimento e apreciação de sua visão de mundo total e dos costumes que dela resultam. Segundo, o pregador guia as pessoas em um estudo das Escrituras quando ele fala às "dimensões cognitiva, afetiva e avaliativa" de sua cultura. Ao fazer isso, elas serão levadas do significado pretendido do texto bíblico para sua significação em sua situação. Ambos os aspectos são necessários. Terceiro, as próprias pessoas avaliam criticamente suas crenças e costumes à luz das verdades bíblicas. A descoberta leva à avaliação e depois à resposta. Às vezes, isso resultará em uma avaliação positiva, haja vista que elas integram a verdade bíblica em sua avaliação cultural. Outras vezes, elas terão de modificar ou mudar radicalmente seus costumes. Novos rituais que expressam essas verdades contextualizadas serão desenvolvidos.

## DESENVOLVENDO UMA CULTURA ECLESIÁSTICA TRANSFORMADA

A igreja primitiva construiu uma nova cultura transformada no meio da cultura das guerras entre judeu e gentio, tanto fora quanto dentro da igreja. Ela foi baseada no evangelho de Cristo crucificado e demandava um novo estilo de vida centrado no amor consumidor por Deus e pelo "teu próximo" (Mc 12.29-31) (veja McKnight 2004). Toda igreja desenvolve sua própria cultura, o resultado de seu etos, valores e perspectiva como uma comunidade. Infelizmente, nos últimos tempos, muitas igrejas têm começado a se assemelhar ao mundo que as rodeia, tornando-se mais um espaço de entretenimento, um clube como o Rotary Internacional ou o Lions

[21] Hiebert 1987:109-110. Veja também Conn 1984:211-260, que defende fazer isso em um contexto de aliança. Conn propõe seis critérios: (1) um conceito bíblico-teológico de "revelação como processo", (2) uma dimensão de aliança que exige fidelidade em palavra e ato, (3) uma teologia específica da cultura, (4) uma teologia como resposta evangelística sempre renovada a necessidades contextuais, (5) uma unidade da igreja ao desenvolver declarações de fé em comunidade, (6) uma função profética no questionamento de culturas e ideologias.

Club Internacional. A comunidade transformada que Cristo estabeleceu é vista muito raramente. Uma parte importante da contextualização do evangelho é contextualizar o etos do evangelho nas igrejas locais. Aidan Nichols fala de três características da cultura — sua diversidade, com um infinito número de variações; sua permeabilidade, quando a intercomunicação de culturas causa um infinito número de micromudanças; e sua resultante mutabilidade, com perpétuas transformações ocorrendo pela influência de culturas circundantes (1999:10-12). O desafio para a teologia é guiar as infinitas variações, ajudar os membros a decidir quais aspectos são proveitosos e quais são nocivos, e manter a centralidade de Cristo em meio a ataques violentos.

Como desempenhar essa tarefa incrivelmente complexa? Nancy Ammerman diz que as culturas da igreja são moldadas por sua tradição teológica, a cultura secular em que estão localizadas e seus grupos étnicos (1998:79-82). É fundamental conhecer as subculturas representadas em nossa congregação, o que as diferentes pessoas fazem para viver (trabalhadores de escritório *vs.* operários), o que faz as pessoas se sentirem bem, suas expectativas e formas de fazer as coisas. Assim, primeiro devemos identificar a cultura por trás de nossa igreja, olhando de cima para baixo, porque os líderes estabelecem essa cultura. Pergunte se a igreja é focada nos valores do reino e se é dirigida por valores ou por programas. Robert Lewis e Wayne Cordeiro dizem que a mudança vem com a intersecção de três valores: a agenda do reino de Deus, refletida em constante mudança de vida e valores contraculturais, a fim de que toda atividade da igreja reflita a "construção da cultura do reino"; quem somos nós, em que medida os líderes da igreja estão imersos na Palavra de Deus e discipulam os que estão ao redor deles; e o ambiente único da igreja, colocada por Deus em um contexto particular a fim de que possa implementar os valores do reino para esse ambiente único (não só copiando o modelo de algum outro) (2005:16-24). Então, a chave é um espírito inovador guiado pelo Espírito.

Devemos identificar a cultura de nossa igreja (se é transformacional ou apenas "tudo continua normal") prestando atenção nos valores (entretenimento *vs.* transformação, negócios *vs.* cura espiritual), na liderança (sucesso e poder *vs.* servir outros), na visão ou declaração de missão, e nos adornos ou símbolos (estilos de culto, o que sua igreja honra e celebra) (2005:44-50).

## CONCLUSÃO

Um processo de seis estágios pode descrever melhor a tarefa de contextualização à medida que ela se move do texto bíblico para nosso contexto moderno, do significado original para a significação atual. Dito de forma simples, o método mistura teoria e

prática, com o objetivo de capacitar a igreja em diversas culturas a afirmar e viver verdades bíblicas com o mesmo dinamismo que a igreja primitiva (cf. fig. 17.5).

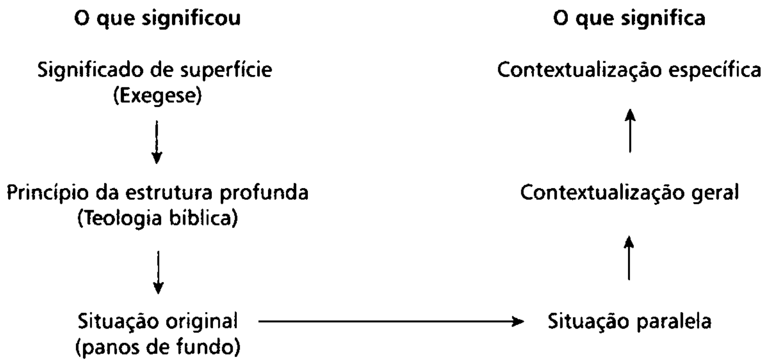



**Figura 17.5. O processo de contextualização de seis estágios**

1. Determine a mensagem de superfície. Usando as ferramentas exegéticas elucidadas na parte um deste livro, o intérprete deve determinar a mensagem original pretendida da passagem. Ademais, isso deve ser feito tendo a contextualização em mente, i.e., a forma em que o autor bíblico se dirigiu a seus leitores originais. Os livros bíblicos eram situacionais em origem; eles foram escritos com uma mensagem específica dirigida a uma situação particular na vida de Israel ou da igreja. O pregador/intérprete deve distinguir ambos os aspectos: a mensagem original e a forma em que ela foi comunicada ao leitor.

2. Determine o princípio de estrutura profunda por trás da mensagem. Essa é a verdade bíblico-teológica mais ampla utilizada pelo autor dirigindo-se a seus leitores. A mensagem de superfície frequentemente contextualiza o princípio mais profundo para tratar de um problema específico entre os ouvintes originais. Por exemplo, as passagens sobre "peregrino" e "viajante" em 1Pedro 1.1,17; 2.11 baseiam-se no ensino da igreja primitiva sobre lar ou cidadania no céu (como Ef 2.19; Fp 3.20; Hb 12.22). Também, a passagem sobre cobrir a cabeça (1Co 11.2-16) contextualiza o princípio de submissão (v. 3, 7-9) para as mulheres que oram com a cabeça descoberta. A "cobertura" era um sinal de submissão. Paulo e outros autores sagrados enfatizavam o aspecto de uma verdade teológica maior para tratar de uma questão em particular. É proveitoso para o intérprete descobrir a teologia bíblica por trás do ponto central do texto e ver exatamente qual questão tem sido tratada. Esse é um aspecto crítico ao separar passagens culturais de supraculturais. É também importante como

parte do processo de contextualização. A passagem pode ser aplicada ao contexto moderno no nível de superfície tanto quanto no da estrutura profunda.

3. Note a situação original. A situação por trás do texto determinou por que o autor escolheu o aspecto em particular para enfatizar na mensagem de superfície. Entretanto, esse é também o mais difícil de determinar, entre os três níveis (mensagem de superfície, princípio bíblico teológico, e a situação tratada). As epístolas e os profetas são mais diretos em afirmar a situação em que estão inseridos do que a literatura narrativa, mesmo assim isso, geralmente, é muito complexo também neles. Por exemplo, quais são as exatas identidades dos falsos mestres nas Pastorais, da heresia em Colossenses ou dos superapóstolos em 2Coríntios? Entretanto, podemos ainda determinar a situação em sentido geral, e, embora não pressuponhamos mais certeza do que possuímos, é uma ferramenta útil.[22] Nos livros narrativos, há dois tipos, a situação histórica retratada no texto e o *Sitz im Leben* ("situação na vida" de Israel e da igreja) por trás do texto. O último é muito especulativo, e em vinte e cinco artigos escritos por eruditos sobre uma passagem, muitas vezes haverá vinte e cinco opiniões diferentes. Portanto, a situação na história propriamente dita é mais valiosa. Por exemplo, é quase impossível detectar o *Sitz im Leben* por trás do conflito de Jacó e Esaú (Gn 27), mas a situação no texto (rivalidade sobre a bênção de Deus, com a mão invisível de Deus em segundo plano) oferece numerosas oportunidades de contextualização.

4. Descubra a situação paralela no contexto atual. A maioria dos eruditos reconhece a importância de se aplicar um texto da mesma forma que ele foi usado no ambiente original (veja Fee e Stuart 1981:60,61; Liefeld). Isso significa que devemos contextualizá-lo em termos de situações paralelas em nosso contexto atual. É pouco proveitoso gastar muito tempo fazendo exegese de um texto corretamente só para jogar tudo fora quando se faz a aplicação do texto. Se a Palavra de Deus serve de guia, o conhecimento é inadequado a menos que leve à ação. Como em Josué 1.8, estudamos o texto não só para aumentar nosso entendimento cognitivo (embora isso certamente valha para muitas passagens) mas mais "para que tenhas o cuidado de *obedecer* a tudo que nele está escrito". Uma correta contextualização é tão importante quanto uma exegese correta.

5. Decida se deve contextualizar no nível geral ou no específico. Missiólogos precisam decidir se vão reter uma imagem ou mensagem específica (tal como o "cordeiro" em culturas que nada sabem sobre ovelhas) ou substituir por um equivalente dinâmico. Por exemplo, evangelismo e conversão devem ser diretos e individuais

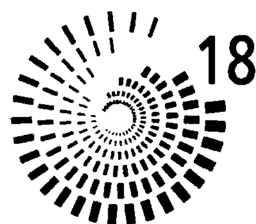
---

[22] Veja a excelente análise em Fee e Stuart 1982:46-49.

em culturas que não são? Muitos missiólogos se voltam à prática de se encontrar com as pessoas para conversar e trocar informações sobre assuntos de trabalho ou de interesse comum e "relacionamentos virtuais" (alcançando a família nuclear como um todo) em culturas orientais. Um outro exemplo, que forma deve ter o batismo e em que medida deve ser configurado como um ato público em culturas muçulmanas? Questões como essas geram grandes dificuldades para contextualizadores que desejam permanecer fiéis às Escrituras enquanto produzem um cristianismo relevante e dinâmico nos diversos cenários culturais ao redor do mundo. A flexibilidade entre níveis geral e específico tem limites diferentes (veja também a análise da equivalência dinâmica nas p. 533-540).

No sermão, pode-se frequentemente escolher aplicar a mensagem do texto de forma geral (na medida em que esteja ligada ao princípio bíblico-teológico por trás do texto, como na fig. 17.5) ou específica. Por exemplo, passagens que tratam de perseguição (como Tg 1.2-4; 1Pe 1.6,7) aplicam teologia lidando desde "provações de fé" (note as "várias provações" e "prova da vossa fé" em Tiago 1.2,3; 1Pe 1.6) à perseguição. O pregador está livre para aplicar o princípio em ambas as direções; para a igreja primitiva, perseguição era um tipo especial de provação. Em muitos casos pode-se aplicá-la somente no nível geral. Fee e Stuart notam dois tipos (1982:61-65): "aplicação estendida" (como a aplicação de estar em "jugo desigual com os incrédulos" ao casamento com não crentes, em 2Co 6.14) e "detalhes que não são comparáveis" (como a "carne oferecida a ídolos" em 1Co 8—10). Em ambos os casos, escolher um paralelo comparável, mas geral, é válido (no último caso é obrigatório). No caso de carne oferecida a ídolos, o pastor pode referir-se a questões que não são críticas para Deus, mas que são importantes para muitos cristãos, e podem ser um motivo de tropeço para cristãos fracos. (Fee alista calças compridas para mulheres, filmes, cartas, dança e natação mista.) Em tais situações, a participação pode não ser biblicamente errada, mas se se tornar um "motivo de tropeço" (1Co 8.7-13), deve-se evitar fazê-lo. Vamos falar mais sobre isso no capítulo dezoito.

# HOMILÉTICA 2: SERMÃO




Como afirmado na introdução a este livro, o verdadeiro objetivo da hermenêutica não é o comentário, mas o sermão. O comentário desempenha a importante função de abrir o significado pretendido da passagem bíblica. Entretanto, o verdadeiro propósito da Bíblia não é estático (um objeto de estudo histórico), mas dinâmico (um mecanismo de mudança de vida). Portanto, a contextualização é um objetivo necessário à interpretação. Significado e significação se unem no processo hermenêutico, e é o sermão que une melhor os dois aspectos. De fato, muitos creem que o termo *hermenêutica* está primariamente ligado à relevância de um texto para hoje. Na realidade, ambos os aspectos — significado e significação — são parte da tarefa hermenêutica, assim este estudo seria incompleto sem contextualização e homilética. Richard Mayhue considera cinco aspectos em um verdadeiro sermão expositivo: ele tem como fonte única da mensagem a Escritura; deriva-se da Escritura por meio de uma exegese cuidadosa; interpreta meticulosamente a passagem e capta o significado original; explica com precisão o significado pretendido por Deus para a congregação; aplica a mensagem bíblica a nossos dias (1992:12-13).

O sermão é um mecanismo de construção de ponte que une o mundo antigo do texto bíblico ao mundo moderno da congregação. A contextualização é a argamassa que liga esses dois mundos haja vista que o pregador tenta ajudar a congregação a entender a relevância do texto para a vida. O processo do sermão é um empreendimento contínuo de fazer ponte, no qual o pregador ajuda os ouvintes a reviver o drama e poder espiritual do texto para os ouvintes originais, e depois os ajuda a entender como a mensagem original se relaciona a situações similares em suas próprias vidas. Ademais, isso é feito ponto por ponto na medida em que a passagem se desenvolve. Meu princípio básico é que *todo ponto digno de ser desenvolvido é digno de ser aplicado — no mesmo instante.* Assim, o pregador viaja para lá e para cá, do texto ao contexto moderno, desenvolvendo a superestrutura do texto e sua contextualização para nossos dias.

Isso é especialmente verdadeiro à luz do triste estado da sociedade e da igreja hoje em dia. Eu me lembro de um estudo de vários anos atrás que dizia que o evangelicalismo nunca foi mais popular que agora, mas ao mesmo tempo nunca teve menos influência na sociedade. O motivo é que a igreja começou a se espelhar na sociedade, em outras palavras, tornou-se a igreja secular. Scott Gibson faz a crônica da desintegração da sociedade e do colapso da autoridade na sociedade e na igreja (2004:216-223). O *locus* da autoridade mudou "dos absolutos encontrados nas Escrituras para a supremacia do 'eu'", e o *locus* da pregação mudou das verdades da Palavra para a busca por adulação de egos e por histórias divertidas. Há somente uma resposta — voltar à Bíblia e a uma autoridade soberana acima de nossas racionalizações inúteis. Jeffrey Arthurs observa que a mentalidade de nossa cultura pós-moderna é centrada no relativismo epistemológico e moral, na busca por prazer e poder, e no politicamente correto (2007:180-196). À luz disso, nossa pregação deve centrar-se na instrução paciente a partir da Palavra autorizada, que reforça os valores e as crenças que o povo já conhece, bem como em uma mensagem que é pessoal, holística e interativa. Estabeleça um diálogo com a congregação que os atraia para dentro de sua própria vida (abrindo-se) e os ajude a entender a verdadeira significação da Palavra de Deus.

Ed Rommen descreve três estágios nesse processo: comunicadores primeiro tentam entender o texto (significado pretendido) e depois "descontextualizar" ou despir-se de entendimentos condicionados culturalmente no texto (significado percebido) e finalmente contextualizar a passagem para o contexto dos ouvintes (significado aplicado) (Hesselgrave e Rommen, 1989: cap. 20). Eu dividiria o último em dois estágios: apropriação pessoal (estudo devocional) e aplicação no sermão. Comunicadores devem aplicar o texto à sua própria vida antes de considerar como ele toca a vida da congregação. Além disso, cada estágio é regido não só pela ciência dos procedimentos hermenêuticos ou pela arte da experiência pastoral mas pela capacitação vinda do Espírito Santo.

## O LUGAR DO ESPÍRITO SANTO

Há uma "teologia" da contextualização, pois esse aspecto do estudo bíblico também deve ser controlado pelo poder de Deus. O Espírito Santo estava por trás dos livros bíblicos (1Tm 3.16; 2Pe 1.21) e levou os discípulos a reproduzir os aspectos da vida de Cristo que Deus sabia serem necessários diante das necessidades da igreja (Jo 14.26; 15.26). Só o Espírito Santo pode capacitar o pregador de forma que sua mensagem exemplifique não com "palavras persuasivas de sabedoria [humana]", mas antes demonstre o "poder do Espírito" e "de Deus" (1Co 2.4,5).

Charles Spurgeon pregou um famoso sermão intitulado "O Espírito Santo e o nosso ministério" (1877:1-23). Sua tese básica era que nosso próprio ministério depende, para sua viabilidade e poder, da presença do Espírito Santo, que dá conhecimento e sabedoria para quem o busca. O Espírito Santo unge as palavras do pregador. "Oh! Quão gloriosamente um homem fala quando seus lábios são empolados com a brasa viva do altar — sentindo o poder ardente da verdade, não só em seu íntimo, mas nos próprios lábios com que ele fala!" (p. 7). O sermão deve ser forjado em um espírito de dependência e devoção, para que a força possa ser do espírito antes que da carne. Os efeitos do evangelho são inteiramente o resultado do Espírito e não da nossa habilidade. Finalmente, Spurgeon discute os meios pelos quais nós "perdemos essa assistência tão necessária" (p. 17-22), a saber, insensibilidade a seu estímulo, desonestidade, falta de graça, orgulho, preguiça e negligência da oração. A pessoa que pertence a Deus deve esforçar-se na busca pelo Espírito Santo tanto ao fazer a exegese como ao proclamar a Palavra de Deus.

Em suas *Institutas*, João Calvino fala do "testemunho interno do Espírito" que nos leva à salvação e nos capacita a entender a Palavra de Deus (1:93-95). John Frame chama isso de "participação íntima no autoconhecimento do próprio Deus" (1986:23). Embora para muitos teólogos modernos (como Karl Barth) esse testemunho interno substitua a visão tradicional da inspiração, para o evangélico o testemunho do Espírito é um meio para a apropriação da Palavra inspirada de Deus. Em outras palavras, o espírito capacita o leitor a ouvir a mensagem que Deus escolheu soberanamente e que se encontra em sua Palavra (Jo 16.13; 1Ts 1.5; 2.13). Como Frame destaca, a Palavra fornece a autoridade objetiva, o testemunho do Espírito fornece a autoridade subjetiva (aquela entendida por nós) da revelação divina.

A "iluminação" do intérprete é um aspecto do ministério mais amplo do Espírito Santo em trazer pessoas para regeneração e crescimento diário em sua vida cristã. É aquela porção do "testemunho interno" que tem a ver com o entendimento e com a aplicação da Palavra revelada por Deus (cf. MacArthur 1992:102-115, esp. quando separa iluminação de inspiração). Tecnicamente, o *testimonium spiritus sancti internum* tem a ver com nossa convicção a respeito da autoridade das Escrituras, e a iluminação se refere a nosso entendimento dessa Palavra. Como Fred Klooster aponta (1984:460): "Paulo repetidamente orava para que os crentes pudessem crescer em entendimento e conhecimento por meio da iluminação do Espírito Santo (1Co 2.2; 2Co 4.4-15; Ef 1.17-19; Fl 1.9-11; Cl 1.9-13; cf. também 1Jo 2.20-27)." Klooster usa o termo "iluminação orgânica" para descrever a relação do Espírito com o processo de interpretação. Esse termo significa que o Espírito trabalha por meio da mente e do estudo do intérprete. Entretanto, não há garantia de que a pessoa compreenderá

"automaticamente" o significado pretendido da passagem. Todas as ferramentas hermenêuticas fornecem material para a vontade do Espírito no ato da interpretação.

Embora o Espírito capacite o leitor a compreender a Palavra, ele não dá a informação para o leitor. Devemos ainda utilizar nossa capacidade racional para obter inferências dos dados. Como diz Frame, o Espírito nos permite vencer os efeitos do pecado sobre o processo racional. "O Espírito não sopra para nós motivos especiais, que não estão, de outra forma, disponíveis; antes, ele abre nossos olhos para reconhecer as razões que *estão* disponíveis" (1986:234). Em outras palavras, o Espírito torna possível para o leitor usar toda faculdade para discernir a Palavra e aplicá-la. Como isso explica o fato de que eruditos igualmente espirituais podem interpretar uma mesma passagem de forma muito diferente? O Espírito torna possível vencer nossa pré-compreensão para discernir a Palavra, mas ele não garante que faremos isso. Em passagens difíceis, devemos usar toda ferramenta que pudermos manusear, mas ainda frequentemente leremos um texto da forma que nossa experiência e tendência ditam. Meu bom amigo Doug Moo (1996) e eu (2004a) escrevemos ambos comentários sobre Romanos (eu chamo o meu de "Moo light"!) e discordamos sobre vários pontos (e.g., Rm 7.14-25; 9—11), mas nenhum de nós diz ao outro: "Você deve estar errado porque o Espírito me disse que esse é o significado!" Algumas passagens são tão ambíguas que mais de uma interpretação é possível. Devemos fazer nossa escolha hermenêutica, mas permanecer abertos a uma orientação mais apurada do Espírito e a questionamentos de nossos pares. O Espírito nos capacita a liberar nossas mentes para o texto, mas não murmura para nós a resposta correta.

Além disso, a Bíblia não afirma que o descrente não pode interpretá-la, intelectualmente, com muita precisão. Como diz William Larkin: "Paulo localiza a barreira na área da avaliação e não na da cognição" (1988:289). Em passagens como 1Coríntios 2.14 (para o "homem natural" verdades espirituais são "absurdas") e 2Coríntios 4.4 ("o deus deste século" "cegou" os descrentes para que não possam ver "a luz do evangelho"), o não crente não consegue entender a verdade do evangelho. Essas passagens não afirmam que os descrentes não podem entender o *significado* do texto, mas sim que rejeitarão as *implicações* dele. O Espírito Santo atua nessa última esfera, capacitando os leitores a separar verdade de falsidade e aplicar a Palavra corretamente a suas vidas.

Ligada a esse tema está a teologia de João da "corrente de revelação" (veja Osborne e Woodward 1979:9-10), que descreve a autoridade do crente e a responsabilidade de compartilhar a Palavra. Uma das maiores ênfases cristológicas no quarto evangelho é a de Jesus como "o enviado", um conceito que vem da ideia judaica do *šālîaḥ*, o "representante" que revela e personifica a vontade de quem o enviou ("conselheiro" ou "advogado" em Jo 14.15; 17.3,6). No Discurso de Despedida de João

14—16, Jesus passa essa autoridade para o Espírito Santo, duas vezes "enviado" ou "dado" pelo Pai (Jo 14.16,26) e duas vezes pelo Filho (Jo 15.26; 16.7). O estágio final é visto quando os próprios discípulos/crentes são descritos como "enviados" (Jo 17.18; 20.21). Na última passagem, isso é realizado por meio da vinda do Espírito (Jo 20.22) e envolve a participação na obra de Jesus como juiz (Jo 20.23; cf. Jo 5.22; 8.15,16; 9.39). De fato, a Divindade trina é incorporada em nosso ministério da Palavra e nos dá poder para comunicar sua mensagem.

## UMA EXPERIÊNCIA DEVOCIONAL

Voltando para a casa onde ficamos durante a estadia de um ano sabático na Alemanha em 1985, minha família e eu paramos na Islândia e fomos passear nos campos de lava e fontes de águas termais daquela fascinante ilha. Quando passávamos por uma área desolada, o guia turístico apontou para uma série de monumentos de pedra, erguidos no século XIX para orientar viajantes em relação a caminhos mais firmes sobre o chão macio. "Chamamos esses monumentos de 'sacerdotes'", disse ele, "porque apontam o caminho, mas eles mesmos nunca vão lá". Isso geralmente é verdade, pois os pregadores normalmente não "praticam o que pregam" e parecem proclamar uma mensagem do evangelho que é irrelevante e impraticável. A Palavra de Deus exige nossa fidelidade e obediência antes de nos mandar ministrá-la a outros.

Há três motivos por que o pregador deve dar prioridade à aplicação pessoal. Primeiro, a própria Palavra de Deus exige que nossa vida seja transformada antes de partirmos para a missão. Isso é visto na condenação frequentemente repetida dos "hipócritas" que têm aparência de piedade, mas carecem da transformação de caráter que Deus exige (Mt 6.2,5,16). O verdadeiro amor e sabedoria são caracterizados por uma ausência de hipocrisia (Rm 12.9; Tg 3.17), e isso pode ser alcançado somente quando a mensagem do evangelho que proclamamos tem influência e direito, primeiro, sobre nossa própria vida. As verdades que compartilhamos são convocações eu-tu da parte de Deus, dirigidas primeiro a nosso próprio eu, e depois a nossa congregação. A preparação de sermões, portanto, deve ser, em primeiro lugar, um exercício devocional (um encontro em primeira pessoa) e, em segundo lugar, um evento de proclamação (um encontro em segunda pessoa). Ninguém jamais deve pregar uma passagem que não tenha primeiro penetrado no mais profundo de seu próprio coração. James Rosscup diz: "Se o pregador deve transmitir a mensagem de Deus com poder, a oração deve permear sua vida e criar um ambiente perpétuo para o fruto do Espírito (Gl 5.22,23)" (1992:63-65). O ministério de pregação deve ser caracterizado por santidade e dependência do poder de Deus, não por sua própria habilidade de pregação (cf. também Larsen 1989: cap. 4).

O segundo motivo para a centralidade da experiência devocional é que nós não podemos pedir a outra pessoa para fazer aquilo que nós mesmos não estamos dispostos a fazer. Se uma congregação ouve um pregador denunciar o descontrole e sabe que ele é sempre nervoso e birrento, as pessoas perderão o respeito tanto pela mensagem como pelo mensageiro. A lógica simples pede que conquistemos o direito de ser ouvidos antes de assumirmos uma posição de liderança na igreja. Isso vale não só em termos gerais, mas se aplica especificamente a cada mensagem que pregamos. Movemo-nos do significado do texto para suas implicações em nossa própria vida, e então para sua significação na situação daqueles a quem Deus tem posto sob nosso cuidado. É claro que isso não exige uma perfeição sem pecado antes de podermos pregar, mas significa que estamos crescendo nessas áreas. De fato, admitir uma tendência para irritação e então compartilhar como o Espírito está nos ajudando a vencê-la será uma ilustração perfeita em tal mensagem.

O motivo final da importância de uma experiência devocional é de ordem prática: quando nossa vida é tocada pela mensagem que proclamamos, essa mensagem será pregada com uma emoção e urgência que não teria de outra forma. O melhor vendedor é aquele que está pessoalmente convencido de que o item é a resposta para a necessidade de todos. A pessoa que não ora raramente pode provocar interesse em um sermão sobre oração. A mensagem pode ser precisa e academicamente correta, mas carente de poder. Devemos nos convencer da importância de uma ação se queremos persuadir outros a praticá-la. Como Spurgeon disse, tal desonestidade nunca pode experimentar o poder do Espírito Santo. Por outro lado, quando nos movemos do quarto de oração para o púlpito, quando a passagem estudada naquela semana tem agitado a alma do pregador, a mensagem demonstrará uma presença e um poder que de outra forma nunca poderia atingir. De fato, estaremos prontos para proclamar a verdade e compartilhar como ela nos tocou.

Berkeley Mickelsen menciona cinco objetivos do estudo bíblico pessoal: (1) comunhão com Deus na medida em que os crentes ouvem o que Deus tem a dizer no texto, (2) orientações divinas para as decisões diárias, quando crentes respondem à significação da Palavra para os problemas da vida por ter consciência da presença de Deus e abertura para sua vontade, (3) os mandamentos de Deus para situações modernas, quando os santos obedecem às injunções da Bíblia, (4) o conselho de Deus para o diálogo interpessoal, quando crentes compartilham sua fé com outros, e (5) a mensagem de Deus para a pregação pública, quando o pastor ou professor de Bíblia confronta outros com as verdades bíblicas que dominaram sua própria vida (1963:345-366). O ponto crucial é que a Escritura é dinâmica, e comunica princípios que mudam a vida, princípios que exigem ser vividos na experiência diária. Ela não é

estática, compartilhando só conhecimento a ser discutido e debatido. Todo pregador que ignora a dimensão pessoal da Palavra corre perigo.

## UMA TEOLOGIA BÍBLICA DA PREGAÇÃO

Em uma passagem notável, Romanos 10.14,15, em que se vai do efeito para a causa, Paulo descreve como as pessoas entram no reino de Deus — como as pessoas não podem clamar a Deus sem crer, e não podem crer sem ouvir, e não podem ouvir sem que alguém pregue, e não podem pregar sem o envio da parte de Deus — concluindo com Isaías 52.7: "Como são belos sobre os montes os pés do que anuncia as boas-novas!". Paulo está dizendo que Deus especificamente usa a pregação como parte de seu plano de salvação e "envia" pregadores como seus representantes oficiais. Essa teologia do *shaliah*, ou "enviado", é desenvolvida plenamente no evangelho de João como parte da "corrente de revelação". Primeiro, Deus "envia" seu filho como o revelador vivo, a própria voz de Deus (*logos* em Jo 1.1-18, Jesus como o "enviado" umas trinta vezes). Então o Pai e o Filho enviam o Espírito para "convencer" o mundo (Jo 16.8-15). Por fim, o Deus trino "envia" o crente com a mensagem da salvação (Jo 17.18; 20.21-23). Quando pregamos, a Divindade fala por meio de nós! Essa teologia da pregação se torna parte da soteriologia em Atos, em que o próprio mundo em si é alcançado pela pregação das verdades do evangelho. São registrados sermões aos judeus (At 2.14-41; 3.11-26; 13.16-41), aos tementes a Deus (At 10.34-43) e aos gentios (At 14.15-17; 17.22-31). O tema comum é a morte e ressurreição de Cristo como a base da salvação. Em Apocalipse 14.6,7 o anjo voando pelo meio do céu prega um minissermão ao mundo. Os dois termos do Novo Testamento para isso são *kerygma* ("querigma") e *didachē*, e se tornaram termos técnicos para "pregação" e "ensino", respectivamente. C. H. Dodd os entendia como absolutamente distintos e acreditava que o ensino mais antigo podia ser recuperado. Agora sabemos que nenhuma distinção nítida pode ser encontrada. Há um elemento didático claro no querigma (veja os sermões de Atos), e um aspecto de pregação no ensino do Novo Testamento (veja Polhill 1997:626-629). Em outras palavras, a vida da igreja depende de ensino e pregação, e os dois fluem um no outro — os sermões devem ensinar a verdade teológica, e o ensino deve impactar vidas de uma forma prática.

Richard Lischer lamenta que a pregação tenha sido excluída da teologia e que a teologia tenha sido excluída da pregação (2001:1-13). O resultado disso é uma falta de substância, uma incoerência, uma irrelevância e uma perda de autoridade na pregação moderna (veja também Briscoe 1989:68-69). Entretanto, supõe-se que a teologia é a mediadora entre a exegese e a pregação, e por meio do sermão ela é concretizada na vida das pessoas ao estabelecer um diálogo com elas. Ao mesmo tempo,

porém, a pregação traz vida à teologia e lhe dá seu caráter querigmático. Gail O'Day desenvolve essa teologia ao longo de quatro linhas: Primeira, como uma "palavra de esperança" proclamada em um tempo de medo, como no oráculo profético "Não temas!" e nos hinos de lamento do Antigo Testamento (e.g., Sl 13.1-3,5,6; Lm 3.55-57), em que Deus "fala" e transforma desespero em esperança, resultando em uma recusa em permitir que o medo governe o povo de Deus. Segunda, as promessas de Deus foram pregadas no meio do exílio, quando o povo temia que não tivesse futuro. O povo foi chamado à fé no Deus da salvação. Terceira, essa mensagem continuou na pregação da igreja, como no Discurso de Despedida, quando Jesus proclamou uma nova paz em meio a tempos de tribulação (Jo 14.1,18,19,27; 16.6,7,22). Quarta, para O'Day a pregação é primariamente um "oráculo de salvação" anunciando o "Não temas!" de Deus, oferecendo esperança para um mudo em desespero (1993:19-32). Paul Wilson pergunta como essa dinâmica teológica pode ser desempenhada no momento da pregação (1995:88-96). Ele começa com o princípio da limitação, que o foco deve ser sobre umas poucas doutrinas-chave ou nucleares que fluem do material. Depois ele aconselha o movimento do sermão passando pelos estágios de desenvolvimento da doutrina, mostrando sua relevância para a vida do povo. Por fim, deve-se assegurar que os pontos teológicos fluam do texto.

## DO TEXTO AO SERMÃO

O processo hermenêutico culmina não nos resultados da exegese (centrando no significado original do texto), mas no processo homilético (centrando na significação da Palavra para a vida do cristão hoje). Eruditos modernos de fato muitas vezes restringem o significado de *hermenêutica* à significação, e usam *exegese* para o processo de detectar o significado pretendido. Embora eu não possa concordar com esse significado restrito (p. 25-27) e creia que *hermenêutica* cobre tanto significado quanto significação, essa definição realmente aponta para a importância da contextualização no processo hermenêutico.

Há quatro passos em um desenvolvimento adequado do sermão (veja os seis estágios na conclusão do cap. 17, p. 558-559).

Primeiro, deve-se estudar a situação original por trás da mensagem do texto. Em outras palavras, como o autor bíblico contextualizou ou aplicou as verdades bíblicas à situação por trás do texto? Podemos descobrir aplicando material de pano de fundo aos problemas tratados na passagem. Por exemplo, alguns intérpretes sustentam que a parábola do administrador astuto (Lc 16.1-13) descreve um "homem do mundo" que usa seus recursos com esperteza para prosperar. Jesus então contrasta essa esperteza mundana com o crente cuja esperteza é o oposto — ele distribui em vez de arrecadar.

Se isso é correto, Jesus contextualizou a esperteza do administrador (v. 9-13) para demonstrar como o crente deve usar seus recursos mundanos para beneficiar o reino.

Segundo, o intérprete deve determinar o princípio teológico por trás do texto. Toda passagem trata de uma situação de superfície e aplica um argumento mais profundo àquela situação! No caso de Lucas 16, isso ocorre nos versículos 8b-13, em que se verifica o ensino sobre "tesouros no céu" (cf. Lc 12.33; veja v. 22-34) para tratar de um uso sábio dos recursos monetários para ajudar o pobre e produzir verdadeiras recompensas celestiais.

Terceiro, o estudioso da Palavra deve meditar sobre as verdades bíblicas e teológicas estudadas. Toma tempo analisar as questões envolvidas e a relação entre a superfície, ou aspectos culturais, e as verdades mais profundas, ou teológicas, elucidadas. Olhando novamente para Lucas 16.1-13, é obvio que a preocupação social é um mandamento para o crente. Nossas recompensas no céu estão estreitamente ligadas a ajudar o necessitado (cf. Tg 2.13-17). Essas matizes culturais tornam mais fácil analisar as duas esferas e notar como Jesus argumenta. Podemos então separar os elementos que pertencem à situação contextualizada do primeiro século (tais como a situação com os agricultores e alterações de livro-caixa) e os que transcendem o tempo da escrita, e aplicá-los a cada época da era da igreja. Aqui dirigimos a mente para Deus e sua revelação, perguntando como essas verdades espirituais se aplicam à igreja.

Quarto, o leitor procura identificar paralelos entre a situação original tratada pelo autor sagrado e as experiências contemporâneas do cristão e da igreja. A aplicação baseada na significação do texto ocorrerá nesse nível. É crucial lembrar que os paralelos devem ser genuínos e não forçados. O pregador/professor deve perguntar: Se o autor bíblico estivesse exortando a minha congregação/classe sobre esse assunto, que aspectos da vida da igreja seriam tratados? Seria hermeneuticamente fraco, por exemplo, ralhar contra o cabelo curto ou solto nas mulheres com base em 1Coríntios 11.2-16, porque como uma mulher usa seu cabelo não é mais sinal de submissão (cf. p. 548-550). Entretanto, hoje podemos tratar da situação de maridos autoritários ou esposas exigentes (embora se deva sempre ter em mente Ef 5.25-33 neste caso).

## PRINCÍPIOS QUE DETERMINAM A APLICAÇÃO

A coisa mais importante (como afirmado no cap. 17) é basear a aplicação/contextualização no significado pretendido do texto.[1] Queremos que a passagem viva de novo em nossa própria situação atual, mas ela deve ser a mensagem inspirada revivida e

---

[1] Veja a excelente e extensa análise da relação dos métodos histórico-gramatical e histórico-crítico com o processo de preparação de sermões em Greidanus 1988:24-101.

não nossa manipulação subjetiva do texto. Portanto, definimos o que o texto diz antes de o aplicarmos. Nossa pergunta básica: se Paulo (ou Jeremias etc.) pregasse *esse* princípio para minha congregação, de que questões ele trataria? O ponto original da passagem é reexpresso nos modos de pensamento da cultura receptora, seja a nossa própria cultura ou uma outra para a qual estamos ministrando no momento.

A preparação de sermões deve ser um exercício devocional (um encontro em primeira pessoa) antes de se tornar um evento de proclamação (um encontro em segunda pessoa). Os pregadores devem continuamente se colocar diante do texto em vez de meramente se colocar por trás do texto para aplicá-lo a essa ou aquela situação na igreja. Nesse último caso, o sermão será uma mensagem estéril, vazia de interação pessoal, e também uma mensagem mal direcionada, derivada das necessidades da congregação antes que da mensagem do texto. O objetivo é casar o texto com o contexto atual da congregação.

Entretanto, o problema do distanciamento (a brecha cultural entre os tempos bíblicos e hoje) não pode ser resolvido facilmente. Muitos métodos errôneos foram inventados: (1) A pregação literalista pressupõe que Deus automaticamente faz a ponte, e prega o texto como se ele fosse escrito para hoje. Normalmente, isso é acompanhado por uma ausência de esforço cuidadoso em entender o texto, resultando em sermões rasos e subjetivos. (2) A alegorização começou em Alexandria com Fílon e depois Orígenes, dominando a igreja na Idade Média. Ela assume que por baixo do significado literal, de superfície, encontra-se o significado "real", do mesmo como quando se entende o Cântico dos Cânticos como uma representação de Cristo e a igreja. O problema é que isso normalmente ignora o significado pretendido do texto e degenera em *eisegese* (interpretar o texto como se deseja). (3) A espiritualização recorre a passagens históricas (como a história de Davi e Jônatas [1Sm 20]) e as usa como parábolas ilustrando uma realidade espiritual (tal como a amizade terrena). Embora haja alguma validade na espiritualização (a saber, quando o texto em si é alegórico), ela também muitas vezes ignora o texto. (4) A moralização considera que todos os textos dão exemplos de virtudes (ou vícios) a serem imitados (ou evitados) pelo cristão.[2] Sidney Greidanus diz: "Infelizmente, ao superenfatizar virtudes e vícios, faça e não faça, e ao não fundamentar adequadamente as exigências éticas nas Escrituras, eles as trivializam e as transformam em caricaturas" (1988:163-164). Isso acontece muito na pregação biográfica, com Esaú exemplificando o cristão carnal e Jacó o cristão que tem as prioridades certas. O problema novamente é que a mensagem real do texto é ignorada, e muitas vezes isso resulta em uma mensagem contrária

---

[2] Nesses quatro pontos, eu me baseio na excelente análise em Greidanus 1988:159-166.

ao significado pretendido. Como então podemos determinar o real significado e a significação de um texto?

No primeiro estágio, devemos recapitular os passos da contextualização e usá-los na aplicação do sermão. Determinar a situação por trás do texto é um fator importante na separação dos elementos cultural e supracultural no texto (p. 547). Embora em muitos casos não possamos identificar com precisão a situação exata (esp. em porções narrativas; p. 544), o que pudermos descobrir será muito proveitoso. Essa decisão afeta a contextualização ou aplicação e fornece a base para os outros princípios que seguem. Ao notar a situação por trás do mandamento de superfície, o intérprete pode ver como o autor contextualizou seu princípio teológico subjacente (estágio dois) e pode procurar situações paralelas na vida de sua própria congregação (estágio três). Por exemplo, a situação por trás da oração de Efésios 3.16-19 (p. 167-168) é a desunião entre as facções judaica e gentílica na igreja de Éfeso (veja Ef 2.11,12). Cada elemento da oração por amor e discernimento foi dirigido àquela situação. Dessa forma pregadores e professores podem se dirigir a facções similares em sua própria comunidade, como, por exemplo, ao crescente denominacionalismo que se recusa a cooperar com outras igrejas evangélicas ou a disputas internas na igreja.

Walter Liefeld nota alguns aspectos ao revisar o "ambiente de vida" da passagem (1984:95-98). No início, estudaremos as circunstâncias ou necessidades tratadas. Isso ajudará o pregador e a congregação a imergir na situação original e entender melhor como o texto pode se dirigir novamente ao contexto atual. Também perguntaremos a que propósito o texto originalmente serviu. Dito de forma simples, perguntamos por que o autor sagrado enfatiza esses pontos em particular. Por exemplo, por que Lucas reconta a história da conversão de Paulo três vezes (At 9; 22; 26) em vez de resumir o evento nas últimas duas vezes? Que propósito teológico levou Lucas a repetir um evento tão extenso? Por que o livro de Apocalipse repete julgamentos semelhantes nos selos, trombetas e taças? Essas são pistas para se chegar à teologia por trás do texto.

Depois, o intérprete perguntará pelos resultados imediatos que o autor buscava. Isso tornará os propósitos mais específicos quando ele pergunta como o texto tratou da situação do leitor e o que procurou realizar em termos de ação concreta. O intérprete então descreverá esse propósito ou função com uma única palavra ou frase. Liefeld sugere as seguintes categorias: O texto é motivacional, convincente, confortante, proclama o evangelho, é um guia à adoração, estabelece padrões, objetivos, trata de questões doutrinais, trata com problemas, mostra relações de causa e efeito, põe um fundamento para fé e prática, dá perspectiva para a vida, ou ensina ética? Essas perguntas ajudarão a especificar a aplicação adequada (1984:99-107).

O segundo estágio na passagem do texto para o contexto é delinear o princípio teológico subjacente. J. Robertson McQuilkin alista três formas em que podemos

determinar o "princípio genérico", um padrão bíblico que se aplica a situações posteriores (1983:258-265): (1) Ele pode ser afirmado diretamente no texto, como em "amarás o teu próximo como a ti mesmo" (Lv 19.18; Mc 12.31). (2) Em passagens históricas, ele pode estar implicado na base da interpretação explícita que o texto faz do evento, como quando a própria Escritura elogia a ocorrência (como no parágrafo tese sobre a vida e culto da igreja primitiva em Atos 2.42-47). (3) Ele pode aplicar-se indiretamente em termos de princípios gerais, em vez de situação específica, se os indicadores culturais e supraculturais assim indicam (como o beijo santo sendo o mesmo que uma saudação amável em Cristo). Muitas passagens históricas, especialmente narrativas do Antigo Testamento, se aplicam só indiretamente a nós. Por exemplo, as narrativas de Sansão dificilmente exigem do crente uma conduta agressiva, nem as passagens sobre guerra santa justificam todas as guerras. Antes, elas mostram que Deus pode usar até indivíduos indignos (como Sansão) e que só Deus pode convocar uma guerra santa. Em tais casos devemos procurar pelos paralelos ou "implicações" para nós hoje.

O terceiro estágio acarreta uma busca por situações paralelas na vida atual da congregação. A situação original por trás do texto (estágio 1) levou o autor sagrado a empregar certos princípios teológicos (estágio 2) para resolver alguns problemas ou tratar de algum aspecto na vida dos leitores originais. Agora o intérprete tenta elucidar aspectos semelhantes na vida moderna a que o princípio bíblico subjacente poderia também se aplicar. Isso acarreta o que Lloyd Perry chama de uma análise de "situação de vida" das necessidades da congregação (1973:104-125). Paul Wilson acrescenta: "Assim como a exegese do texto bíblico é necessária, a exegese de nossa situação também é necessária, ou não poderemos interpretar o texto corretamente" (1995:160-164). Isso vale tanto para a crítica geral da sociedade quanto para a situação cultural específica das pessoas em nossa congregação. O pregador, em um sentido muito real, deve tornar-se um sociólogo, analisando as necessidades sociais e éticas do rebanho antes de aplicar o texto para atender aquelas necessidades. Sob certos aspectos, é tão importante analisar as carências da congregação de forma precisa quanto é importante fazer a exegese do texto de forma correta. Se se gasta muito tempo expondo o significado original do texto sem, contudo, aplicá-lo de forma que vidas sejam tocadas, ou que o resultado seja uma conduta adequada, é sinal de que o sermão falhou em realizar seu propósito estabelecido por Deus.

Uma teoria atual que não cumpre esse propósito é encontrada em algumas igrejas grandes. Os intitulados superpastores às vezes creem que seu maior chamado é alimentar seu rebanho e, assim, gastam todo seu tempo no estudo preparando suas mensagens, deixando o ministério do dia a dia para sua equipe. O problema é que nunca chegam a conhecer o seu rebanho, suas carências e interesses. No máximo,

recebem-no de segunda mão de sua equipe ou junta. Como resultado, pregam para o país como um todo, geralmente com um ministério de rádio ou televisão. Entretanto, as carências específicas da congregação continuam intocadas — pelo menos no ministério de púlpito do pastor. Pastores e missionários devem conhecer seu rebanho, gastar tempo para descobrir sua situação específica na vida. Isso levará a um estilo de sermão que evita o jargão técnico e as generalizações. O motivo de pregações em profundidade parecerem às vezes áridas e desinteressantes não se deve ao conteúdo, mas ao estilo do sermão. Uma contextualização adequada levará o pregador/professor a tornar-se prático e específico. A aplicação não será árida ou carregada de clichês, mas se ajustará às necessidades específicas do povo, sugerindo formas de fazer o texto significativo nas situações concretas enfrentadas nos dias que se seguirão.

Primariamente, a aplicação deve ser específica e não geral. É inútil dizer: "Ore mais". A congregação já sabe disso. Concentre-se não só no *o que* mas no *porquê* e no *como*. Seja concreto, dizendo ao médico e ao profissional cheios de trabalho como a oração pode ajudá-los em sua luta diária.[3] Dê ao aluno do curso médio conselhos práticos sobre como enfrentar as incríveis pressões do adolescente moderno, ou conte à dona de casa como aguentar um marido indiferente ou os filhos rebeldes. Em outras palavras, trate das necessidades individuais da congregação por meio das verdades do texto. Isso pode ser mais bem feito por sugerir áreas específicas de que o texto pode tratar, e por dar exemplos em certos momentos da mensagem sobre como o ponto central pode se aplicar ao advogado ou ao operário de fábrica. Espalhando esses exemplos por todo o sermão, todos os vários grupos podem ser atendidos de forma específica.

## MÉTODOS PRÁTICOS DE APLICAÇÃO DO TEXTO

Em um fascinante estudo, um grupo de eruditos examinou como as pessoas ouvem sermões e que coisas as fazem prestar atenção e se disporem a mudar (McClure et al. 2004:1-20). Eles caracterizaram seus achados sob seis aspectos: *etos*, ou a *persona* de pregadores como percebida pela congregação, estabelecido pela forma como eles se relacionam a partir do púlpito bem como vivem sua vida na comunidade (e.g., são autênticos, eles vivem o que pregam?); *cultura congregacional*, a saber, os valores, caráter, relacionamentos, perspectiva e assim por diante, e a extensão em que o pregador atende e corresponde às expectativas que surgem da cultura; *logos*, a linguagem e modos de comunicação usados para persuadir e motivar o povo à ação, especialmente o sucesso em contextualizar a mensagem a suas necessidades; *pathos*,

[3] John Bettler (1986:344-347) fala de um "funil", quando a pregação se move do geral ("ore") para o particular ("ore com sinceridade") e daí para o concreto ("ore em segredo").

o apelo às emoções ao levar o povo a tomar decisões a respeito do propósito da mensagem; *encarnação*, a saber, a extensão em que o sermão ganha vida e prende o povo, chamando sua atenção para os pontos do sermão; e *identificação*, o relacionamento estabelecido entre pregador e congregação quando uma cultura de ouvir é criada e o povo é atraído para a mensagem. Essas seis áreas determinam o sucesso do sermão em alcançar o coração e mudar a mente dos ouvintes.

É crucial aplicar um texto com sensibilidade e tato. Quando atingimos os "pecados estimados" de uma pessoa (por muito tempo racionalizados), devemos orar pedindo sabedoria divina para que a pessoa saiba que falamos com amor e compreensão. Não devemos exagerar na personalização da aplicação, e aqueles que são convencidos pelo sermão precisam sentir nossa compaixão. Como J. Daniel Bauman diz, devemos apelar aos "valores compartilhados", aos interesses comuns dos ouvintes (o lado positivo), e não às diferenças que separaram, por exemplo, o "espiritual" do "carnal" (pregação negativa) (1972:245-246). Esta última causa uma reação defensiva no pecador/ouvinte. Acima de tudo, pregadores precisam compartilhar a si mesmos, ser honestos em mostrar como lidaram com tentações semelhantes. Os ouvintes podem se identificar muito mais com uma pessoa "humana" por trás do púlpito. Eu tenho visto que ilustrações pessoais têm um efeito muito maior que histórias "bonitinhas". Isso não significa que vamos "lavar nossa roupa suja" no sermão. Vamos compartilhar não só problemas mas também as soluções que descobrimos quando enfrentamos os problemas tratados no texto. Isso impedirá a congregação de concluir que está sofrendo um "ataque", e demonstrará melhor nosso próprio estudo "devocional" do texto que pregamos.

Existem três tipos de aplicação (cf. Broadus), e é bom usá-los como uma lista de controle para garantir uma variedade de técnicas em nossos sermões.

### *1. Focando as reivindicações da verdade*

Os ouvintes de hoje não podem automaticamente aplicar verdades bíblicas, pois os ensinos das Escrituras foram dados em uma cultura antiga e tratam de problemas estranhos à nossa cultura. Além disso, as pessoas de hoje, como nos tempos antigos, não mudam facilmente seus padrões de vida. Ao contrário, falhas favoritas são racionalizadas, e as pessoas (incluindo pregadores!) precisam ser persuadidas a mudar. Aqui devemos trilhar um meio termo entre Broadus, que diz que a aplicação deve normalmente ser direta, e Bauman, que adverte contra insultar os ouvintes por ficar falando do óbvio. A chave é manter um equilíbrio entre o direto e o elaborado. Devemos aplicar um texto quando há a necessidade de reforçar o ponto principal, rejeitando o sermão obliquo e acadêmico em que a lição em si acaba se perdendo, mas ao mesmo

tempo recusando insistir sobre o óbvio com explicações verbosas do que os ouvintes já sabem, ou usar minissermões moralizantes que interrompem o fluxo do pensamento.

A aplicação direta é uma ferramenta útil quando usada corretamente. Há alguns tipos: (1) A *elucidação* é um comentário direto que declara sucintamente, mas de forma precisa, o que os ouvintes devem fazer; ela é muito útil em sermões evangelísticos ou parenéticos (exortação ética). (2) A *inferência* é uma aplicação em que a própria interpretação básica é a significação para hoje. John Broadus diz que ela deve fluir do texto e ser prática em vez de abstrata (como questões críticas e debates filosóficos e teológicos) (1944:212-213). (3) *Lições* são análises mais elaboradas em que a aplicação é explicada em detalhe. Isso deve ser feito só quando a observação dos ouvintes aponta uma necessidade muito importante. (4) A *hipérbole*, ou exagero, é uma ferramenta poderosa para reforçar um ponto (como o uso que Jesus faz da hipérbole no Sermão do Monte), mas deve ser usada com cuidado, para que os ouvintes não a entendam como uma aplicação literal (por exemplo, sentindo que só uma vida de oração como John Hyde, o apóstolo da oração, ou de fé como a de George Mueller são provas de maturidade espiritual). (5) A *interrogação* liga a aplicação direta à indireta, visto que a pergunta retórica pede uma resposta (direta) embora não especifique a forma exata que a resposta deva ter (indireta). O pregador deve olhar a mensagem do texto e as carências da congregação e ver onde um ou outro desses métodos pode melhor contextualizar um ponto em particular.

### 2. Sugestão de métodos e meios

"Sugerindo métodos e meios" é o título de Broadus (1944:213). Trata-se, em essência, da aplicação indireta e tem grande valor em ajudar os ouvintes a participar do processo de aplicação. A aplicação direta não envolve a mente, mas dá à congregação uma tarefa a realizar. A aplicação indireta força o ouvinte a decidir como contextualizar para si. Alguns estudos psicológicos têm mostrado que mudanças comportamentais ocorrem com mais facilidade em um contexto que induz os ouvintes a tomar parte no processo, a mudar a si mesmos. Embora Bauman tenda a exagerar sua importância, é verdade que muitas situações e ouvintes favorecem uma abordagem indireta (1972:249-250).

O pregador ou professor mediano vive em um mundo ideal de *o que* ou *porquê*, simplesmente apontando para um princípio teológico por trás do texto e diretamente se dirigindo aos ouvintes com ele. Entretanto, a congregação ou classe mediana vive em um mundo diferente, com muitos obstáculos gerando uma barreira entre a realização da carência e a efetivação da mudança prática em suas vidas. Toda pessoa necessita descobrir não só *o que* mas *como*! O pregador, portanto, deve sugerir

métodos práticos pelos quais o indivíduo consiga descobrir a aplicação e colocá-la para funcionar em situações concretas diárias.

O perigo com uma preponderância da aplicação direta é a falácia comum das "ilusões de grandeza": o pregador ou professor parece crer que ele é um especialista em todos os campos e pode analisar de forma exata o que as pessoas devem fazer em cada circunstância. Por exemplo, pregadores frequentemente falam de política ou economia como se soubessem o que os políticos devem fazer. Isso não significa que ministros não devem se envolver; eles têm uma responsabilidade profética de proclamar a mensagem de Cristo concernente à preocupação social (esse é um tema importante no evangelho de Lucas). Ao contrário, ao fazer isso, um pastor ou professor precisa humildemente entender que ele não tem todas as respostas. Às vezes, os pastores devem apenas afirmar: "Precisamos consultar especialistas nessa área". As igrejas fariam bem em patrocinar diálogos informativos e se envolver com coisas como o problema das favelas ou a violência urbana. Seja como for, eles devem procurar bons conselhos antes de agir de uma forma tão precipitada. No sermão, o pastor deve destacar o problema e sugerir alguns cursos de ação, mas deve evitar demandas superficiais. Aqui, um sermão em forma de diálogo seria útil; em tal mensagem os ouvintes participam e sugerem possíveis soluções. Às vezes seria bom pregar a mensagem e então ter um painel de leigos discutindo como colocá-la em prática em suas vidas. Isso seria muito proveitoso quanto a questões sensíveis (como política ou administração).

Existem quatro tipos de aplicação indireta (veja Bauman 1972:250-251).

1. As *ilustrações*, na verdade, funcionam como um tipo de aplicação, mas precisam ser muito bem feitas. Literalmente, *ilustrar* significa "lançar luz" sobre um tópico; portanto, esse tipo de aplicação deve explicar o princípio subjacente ao texto. Uma ilustração bem escolhida é um dos melhores métodos, porque atrai a tenção, agita as emoções e frequentemente é um alívio em um sermão intenso por introduzir um pouco de humor e interesse em uma discussão, por outro lado, séria. Além disso, uma ilustração ajudará os ouvintes a reter o que ouviram por mais tempo. John MacArthur diz que as ilustrações tornam uma exposição interessante, memorável, convincente, clara e motivadora (1992a:293-294). John Stott mostra que ilustrações desempenharam um papel central por toda a história da pregação (1982:237-239). Do uso bíblico de metáforas às parábolas de Jesus, a própria Escritura está cheia de exemplos. Os frades dominicanos na Idade Média até desenvolveram um *exempla* ou coleção de ilustrações semelhante ao moderno "tesouro de ilustrações para sermões". O problema na Idade Média (como ocasionalmente hoje) era que os *exempla* viraram fins em si mesmos e foram usados para "provar" uma teologia errônea, ou dominaram o sermão de forma que a mensagem se perdeu no entretenimento. Portanto, os

reformadores os evitaram e enfatizaram a pregação a partir da Bíblia. Os puritanos retornaram a um uso rico das imagens (como em *O Peregrino*, de Bunyan), e as ilustrações têm formado uma parte essencial dos sermões desde então.

Do lado positivo, uma ilustração deve combinar com a mensagem do texto. Se uma ilustração for bem escolhida, os ouvintes serão movidos a aceitar o argumento. Como Haddon Robinson afirma: "Logicamente, é claro, exemplos não podem servir de prova, mas psicologicamente eles operam com o argumento para ganhar aceitação [...]. A analogia conquista tanta aprovação quanto o argumento racional" (2001:152). Visto que são experimentais e próximas à vida, elas mostram a uma congregação como a verdade pode ser útil na prática, tratando de problemas atuais. Elas dramatizam o núcleo da mensagem. Quando tiradas das situações da vida, elas são especialmente relevantes. Por isso, é melhor fazer a ilustração tão próxima da vida diária da congregação quanto possível.

David Buttrick alista três critérios para avaliar uma ilustração: ela deve ser análoga ao ponto do sermão (texto); a forma da ilustração deve combinar com a estrutura do conteúdo; e a ilustração deve ser apropriada ao conteúdo do sermão (1987:133-136). Além disso, não pode haver mais de uma ilustração por ponto. Múltiplos exemplos enfraquecem o poder do ponto principal, pois chamam atenção para a metáfora em vez de para a mensagem. A escolha da ilustração é crítica, pois ela focalizará a relevância moderna do que foi afirmado. Por fim, a ilustração deve ser concisa. Uma anedota extensa chama a atenção para si mesma e soterra o ensinamento bíblico.

Há algumas fontes para essas ilustrações. A mais popular, é claro, é o arquivo do pastor contendo as histórias selecionadas da revista *Reader's Digest*, o jornal e assim por diante. Embora eu use a primeira, prefiro duas outras fontes que geram maior interesse. Primeiro, gosto de ilustrações tiradas de minha própria experiência. Quando compartilho minhas próprias lutas, os ouvintes me identificam como um ser humano com os mesmos problemas que eles têm. Dois cuidados são necessários nesse tópico: Não devo só compartilhar meus problemas, mas devo mostrar também como Deus me guiou até as respostas. Se a congregação vê somente minhas lutas, perderão respeito por minha autoridade. Por outro lado, devo evitar o extremo oposto, retratando-me quase como um santo que sempre se revela um herói. Quando os dois lados são equilibrados — problemas e soluções — a ilustração terá poder, porque baseei o ponto em minha própria vida.

Um corolário disso é a ilustração tirada da vida diária. Todo o mundo ao seu redor é um tesouro de metáforas, exemplos e ilustrações. O propósito de uma ilustração é despertar os sentidos dos ouvintes de forma que possam sentir a mensagem do texto de uma forma nova e evocativa. Você constrói uma descrição verbal vívida na mente

deles, transformando seus sentidos em uma grande tela sobre a qual pinta um retrato da verdade bíblica envolvida. Portanto, você precisa ser criativo, espontâneo e vívido quando os leva para sua ilustração. Por exemplo, quando pregar sobre Javé, o guerreiro vitorioso que "ama" seu povo (Sf 3.17; cf. p. 165), você pode usar a imagem do herói militar que retorna vitorioso para reivindicar sua noiva. Quando você pintar o quadro da alegria, beleza e pompa de tal casamento (com o paralelo de Israel e a igreja como noiva) as pessoas ouvirão!

A segunda fonte vem da pesquisa histórica sobre o significado do texto. O pano de fundo por trás de uma palavra ou passagem não só abre seu significado mas também provê umas das mais interessantes ilustrações. Eu tinha medo de ensinar Hebreus 8—10 por causa de sua pesada dependência do ritual judaico. Porém, descobri que as pessoas ficam fascinadas com a explicação do pano de fundo do Antigo Testamento de Hebreus, e ficam muito interessadas em sua mensagem. A própria explicação é um primeiro passo para a contextualização, pois o ouvinte pode ver como o autor tratou da situação antiga e então pode melhor identificar paralelos na vida moderna. Além disso, o estudo de palavras frequentemente fornece um material contextual muito interessante. Eu me lembro de um sermão quando expliquei o contexto militar por trás da palavra *aperfeiçoamento*, em Efésios 4.12. Quando eu descrevi o pastor/professor (v. 11) como um "instrutor (militar) não comissionado", o interesse dos ouvintes tornou-se evidente. Semanas mais tarde alguns ainda falavam disso. O pano de fundo de uma passagem abre as riquezas de seu significado e é uma ilustração em si. Veja isso da seguinte forma — toda metáfora no texto (e às vezes pode ser uma em cada duas palavras!) é uma ilustração esperando para ser desbloqueada. Tudo o que precisamos fazer é tornar contemporânea a metáfora antiga e teremos uma ilustração interessante.

Ao mesmo tempo, há algumas cautelas a notar a respeito do possível mau uso das ilustrações. A primeira é o corolário do que já foi dito: a ilustração deve combinar com o ensinamento do texto. A história proverbial do orador que usava o mesmo belo exemplo em dez sermões diferentes é, tragicamente, muitíssimo frequente. Se a história não foca o ensino da passagem, ela diminui a força do texto e confunde a congregação. Segunda cautela, a ilustração deve apontar para a mensagem e não se tornar um fim em si mesma. Se a história ou exemplo é muito elaborado ou extenso, os ouvintes esquecerão o ponto principal da mensagem e se prenderão ao drama ou humor da narração. O resultado será entretenimento e não convicção. Como disse W. E. Sanger, ilustrações não devem ser "como belas lâmpadas de sala de visitas, chamando atenção para si mesmas", mas antes "como lâmpadas de rua que, sendo pouco notadas, derramam luz sobre as ruas" (citado em Stott 1982:241). A história ou analogia deve chamar atenção para o ensino do texto e não para si mesma.

Ilustrações também devem ser claras e facilmente entendidas. Não deve ser necessário trabalhar a explicação ou fazer exegese da ilustração. Se uma história não transmite a ideia com facilidade, não deve ser usada. Ela pode ser simples e mesmo assim interessante. Não devemos ampliar detalhes periféricos ou acrescentar características desnecessárias. Robinson pede por uma simplicidade dramática: "Um habilidoso contador de histórias corta os detalhes em excesso que não contribuem para o ponto alto de sua história [...] A história deve ser contada tão dramaticamente quanto possível, de forma que os ouvintes entrem na ilustração e sintam, bem como entendam, o que se está querendo afirmar".[4]

Além disso, o pregador deve ser honesto ao usar ilustrações. Muitos apresentam relatos fictícios como se eles realmente tivessem ocorrido. Em um sentido ético, isso é mentira, e a reputação de muitos pastores foi manchada quando as pessoas descobriram que as histórias que contavam na verdade não tinham acontecido. A coisa triste é que o ensinamento seria da mesma forma relevante se o pastor apresentasse a história como fictícia. Relacionado a isso, pastores não devem usar ilustrações pessoais envolvendo família ou amigos, a menos que tenham recebido permissão para fazê-lo. Isso deve ser feito sendo a pessoa nomeada ou não; grande dano já foi causado quando pessoas de repente entenderam que suas experiências ou seus problemas eram usados publicamente para ensinar algo.

2. A *múltipla escolha* pode ajudar uma congregação a entender as possíveis aplicações de um ensino. As opiniões são alistadas, e se pede à congregação para escolher a melhor. Isso pode ser usado de duas formas: todas, menos uma, podem ser negativas ou até hilárias, apontando para a escolha correta; ou todas podem ser relevantes e os ouvintes são encorajados a indicar aquela que melhor se aplica a sua situação individual. O valor desse tipo de aplicação é que ele trata a congregação como formada por adultos maduros que podem ver a relevância do texto e tomar suas próprias decisões. A dificuldade é que, a menos que o pregador trabalhe com habilidade, o ensinamento pode não ser claro, e os ouvintes ficam confusos. Se a escolha múltipla for usada corretamente, os ouvintes serão sutilmente ensinados a descobrir suas próprias fontes de informação. A orientação indireta é frequentemente superior à preleção direta. Se usada incorretamente, entretanto, essa ferramenta pode levar à confusão. Eu tive um

---

[4] Robinson 2001:159. Jay Adams acrescenta quatro princípios para um uso adequado de histórias ou ilustrações (1986:361-365): (1) Assegure-se de que a história é tirada do, e apele ao, pano de fundo compartilhado da congregação (e.g., alusões agrícolas em uma comunidade rural). (2) Se você utiliza histórias novas para a congregação, explique-as com cuidado e vivacidade. (3) Conte o exemplo familiar de uma forma nova e surpreendente (assim como os ditos "Eu sou" de Jesus no evangelho de João). (4) Evite clichês batidos e banais. Acima de tudo, envolva todos os sentidos da congregação abrindo seus olhos, ouvidos e ser total para a verdade do texto.

professor que sempre alistava opções e nunca dava respostas. Resultavam dois tipos de estudantes: eruditos que sabiam como encontrar respostas sozinhos e agnósticos que nunca estavam certos de que houvesse respostas! O pregador ou professor deve guiar os ouvintes às respostas e não deixá-los sem ferramentas para descobri-las.

3. A *narração* é usada mais frequentemente em sermões biográficos, mas pode referir-se a uma ilustração estendida em uma mensagem que a exija. Tudo que foi dito sobre ilustrações aplica-se aqui, exceto a demanda por brevidade e simplicidade. O pregador, em um sentido, está recontando uma história bíblica ou enfatizando um evento pessoal (ou histórico). A história deve ser contada de forma dramática, com extenso material de pano de fundo. Por exemplo, parábolas ou histórias bíblicas podem ser expandidas e explicadas em termos de seu significado original. Para histórias bíblicas, isso pode ser inestimável, pois imerge a congregação no ambiente original do texto e a ajuda a entendê-lo e revivê-lo. Isso capacita os ouvintes a descobrir paralelos em suas próprias vidas com muito mais facilidade.

A narração estendida de anedotas pessoais ou histórias atuais é muito mais difícil. Como no caso de ilustrações, uma história longa pode diminuir o poder da mensagem bíblica e pode acabar sendo mais entretenimento que motivação. Em alguns casos, entretanto, uma história longa sobre um ponto difícil pode ser útil. Por exemplo, se o ponto é particularmente desafiador ou controverso, uma história estendida ajudará os ouvintes a entender e aceitar o argumento. Porém, se a ilustração extensa deve manter seu poder persuasivo, é preciso manter no mínimo detalhes periféricos e incluir somente aspectos que movem o ouvinte a uma resposta.

### 3. *Persuasão e motivação*

Embora a hermenêutica secular conclua com a comunicação de significado e significação, a hermenêutica bíblica só acaba quando o ouvinte é persuadido acerca da relevância e veracidade da mensagem, e motivado a agir de acordo. Na verdade, três passos separados fundamentam o significado do texto. Aos ouvintes é dito como aplicar a mensagem a suas vidas, são persuadidos de sua importância e motivados a mudar suas vidas de acordo com o que foi ensinado — i.e., a colocar a mensagem em prática. Muitos pregadores simplesmente assumem que as pessoas serão persuadidas quando a verdade for colocada diante delas. Entretanto, não podemos ignorar a habilidade da natureza humana de racionalizar a rejeição da verdade.

A persuasão não pode ser verificada de forma muito rápida ou direta. Ela não pode ser realizada em um momento, e é um erro comum entre pregadores esperar uma condescendência imediata a seus argumentos. Toma tempo e paciência ajudar o povo a alterar a direção de suas vidas. Principalmente, pregadores e professores não

devem tentar a persuasão com suas próprias forças; eles precisam entender que o Espírito Santo é o único que pode mudar vidas. Portanto, persuasão e motivação têm um aspecto passivo e um ativo. Passivamente, líderes cristãos dependem do Espírito e devem gastar muito tempo em oração procurando a orientação e capacitação divinas para a mensagem. Ativamente, eles procuram sabedoria para escolher as técnicas próprias que serão um canal para o Espírito fazer seu trabalho.

A motivação envolve um apelo à vontade ou às emoções, mostrando como a verdade pode atender as necessidades e os desejos básicos dos ouvintes. Sobre esse tópico devo começar com um aviso importante: a ética bíblica exige que o pastor seja cauteloso, pois pregadores inescrupulosos têm enganado muita gente por causa de dinheiro ou provocado seu desvio da fé por agirem mal quanto a isso. A pesquisa sobre motivação demonstra que um forte apelo a desejos básicos literalmente pode forçar as pessoas a fazer qualquer coisa. A indústria da televisão é o melhor exemplo: ao criar anúncios que apelam aos impulsos básicos, publicitários têm mostrado que o povo pode ser levado a comprar praticamente qualquer coisa. Quando o pastor usa essas técnicas (potencialmente perigosas), a motivação deve ser equilibrada e baseada no significado real do texto.

Apelos emocionais devem ser feitos com cuidado; muitos preferem a argumentação lógica por causa do mal uso de apelos emocionais em alguns círculos. Entretanto, devemos lembrar que nosso Senhor e Paulo frequentemente utilizavam argumentos emocionais (veja Sunukjian 1982:292-297). A chave está no uso de uma linguagem emotiva bem escolhida, que leva o povo a reagir. Mais importante, o apelo deve ser cuidadosamente ligado ao conteúdo de verdade e nunca ir além disso. Devemos contextualizar a passagem de forma adequada antes de motivar os ouvintes à ação. Fale positivamente e com vivacidade sobre os resultados que surgem de tal ação, mas esteja certo de que os resultados são verdadeiros e têm base bíblica, que são derivados do texto e não de experiências subjetivas que podem ou não ser corretas. A hipérbole é um erro comum na hora de motivar uma audiência, pois quanto mais forte o argumento, melhores os resultados. Entretanto, em tais casos o orador pode colocar emoção no lugar de conteúdo e correr o perigo de destruir a verdade eterna em favor de resultados temporários.

## CONCLUSÃO

A aplicação é crucial para a tarefa da interpretação bíblica e deve ser tão rigorosa como o processo de determinar o significado. A contextualização refere-se à tentativa de traduzir os princípios religiosos das Escrituras para os diferentes "contextos" ou heranças culturais de nossos próprios dias. Devemos fazer a Escritura relevante para

nosso tempo e compreensível em culturas estranhas ao tempo da Bíblia. Portanto, devemos fazer uma cuidadosa distinção entre forma e conteúdo, assegurando que o último continua sendo o foco de nossa proclamação, a menos que a forma em si seja indispensável para seu significado (tal como batismo ou a Eucaristia).

A tarefa hermenêutica tem três níveis: *significado* — considerando a mensagem pretendida do texto; *interpretação* — perguntando em qual extensão sua mensagem é determinante para nossos dias; e *contextualização* — procurando a forma que melhor comunica aquela mensagem normativa, levando à concreta aplicação à vida diária das pessoas. Em cada nível, entretanto, devemos enfatizar e permanecer plenamente conscientes de nossa completa dependência do Espírito Santo e de nossa tendência humana a nos inserir no processo de entendimento (teoria) e ação (práxis) que constitui a tarefa da interpretação.[5]

Os seguintes pontos servirão para concluir não só este capítulo, mas, na verdade, todo o livro.

### *Nível 1. Significado/interpretação*

1. Olhe o *todo*. Isso acontece em dois níveis. Primeiro, nós fazemos um mapa do livro em si, destacando os movimentos de seu pensamento. Segundo, determinamos sua teologia bíblica, i.e., a ênfase principal que o autor procura destacar. Com isso o pastor ou professor desenvolve o entendimento de toda a mensagem do livro ou parágrafo e uma declaração preliminar em forma de tese.

2. Preste atenção no *gênero*. Precisamos determinar o gênero, ou tipo de literatura, antes de começar a interpretação. O pastor deve pregar o gênero apocalíptico de forma bem diferente do poético ou narrativo. Como aprendemos nos capítulos seis a catorze, devemos estudar e proclamar cada gênero bíblico de forma diferente, de acordo com seus próprios propósitos e regras, para que não proclamemos uma mensagem estranha à intenção divina no texto.

3. Verifique a *gramática*, *semântica* e *sintaxe*. Quando nos movemos do todo para as partes, é importante ver como declarações individuais se combinam entre si, para notar as orações principais e subordinadas e estudar as inter-relações das unidades de pensamento (veja Thomas 1992:137-153). Devemos ver a declaração como um todo e perguntar pelo significado pretendido pelo autor no contexto, antes de aplicá-lo ao nosso contexto. Acima de tudo, não ousemos declarar nossa crença em

---

[5] Devo agradecer a um comitê *ad hoc* que se encontrou no Terceiro Congresso de Missões na Trinity Evangelical Divinity School, em maio de 1982, por desenvolver uma forma preliminar disso. O comitê era formado por Alan Andres, diretor canadense dos Navigators; Timothy F. Conklin, da Grace Bible College; Roger S. Greenway, do Westminster Theological Seminary; Robert H. Matzken, da Holanda; Timothy Monsma, da Reformed Bible College; Edward C. Pentecost, do Dallas Theological Seminary; e eu.

uma Escritura inspirada e inerrante quando, em nosso tratamento do texto, não demonstramos preocupação com o significado inspirado. Deus acomodou sua revelação à linguagem humana, e qualquer estudo de linguística exige que notemos a relação de cada palavra com seu contexto. O estudo de palavras deve estar unido ao da gramática e sintaxe para permitir à mensagem divinamente inspirada brilhar através do texto. Richard Wells acha cinco vantagens no estudo crítico para o pregador: (1) Ele ensina o pregador a usar a importante literatura erudita para entender a Bíblia mais profundamente. (2) Ele nos ajuda a pensar mais analiticamente, fazendo perguntas sobre gênero, gramática, semântica, contextos histórico e bíblico. (3) Ele nos capacita a pregar com mais autoridade porque pensamos com mais profundidade sobre seu significado. (4) Ele desenvolve nossa habilidade erudita para pensar criticamente com um entendimento mais holístico da Bíblia e um uso maior de todos os recursos na pregação. (5) Ele aumenta o repertório de conhecimentos bíblicos do pregador e assim intensifica todo o processo de pregação (2001:512-513).

4. Verifique o *pano de fundo histórico/cultural.* Precisamos entender a passagem e o livro dentro de seu contexto histórico também. É admirável o quão mais significativa a Bíblia se torna quando vista nessa perspectiva. Além do mais, essa verificação frequentemente destaca um caso de contextualização na história de Israel ou na igreja primitiva, e é um passo proveitoso para fazer a congregação notar a significação da passagem para suas próprias vidas. Por fim, esse aspecto pode nos levar a ilustrações altamente significativas quando recriamos o "mundo" por trás do texto e traçamos paralelos com nosso próprio mundo.

5. Preste atenção à *analogia scriptura.* Embora os passos 1—4 reconheçam a diversidade da Escritura, aqui consideramos a unidade da Bíblia, perguntando quais passagens paralelas ajudam a clarificar o verdadeiro ensino do texto. Primariamente, precisamos compreender que declarações individuais devem ser entendidas dentro do contexto mais amplo da Escritura como um todo. Nós tendemos a dogmatizar demais passagens isoladas, nas quais o autor somente acentuava um aspecto da verdade mais ampla por causa do problema exposto. Devemos considerar alguns níveis: a passagem, a teologia do autor e a teologia da Escritura como um todo. Cada um deve ser aplicado antes que possamos entender o exato significado da passagem.

6. Estude a interpretação da passagem por toda a *história da igreja.* Muitos erros modernos de interpretação poderiam ser evitados se estivéssemos conscientes de enganos semelhantes no passado. Sobre passagens individuais, os melhores comentários geralmente alistam as interpretações possíveis, e isso pode ser de grande ajuda, para que não forcemos uma leitura sobre uma passagem que não se encaixa bem no

contexto. Além disso, a história do dogma também supre o pastor com excelentes exemplos de contextualização para usar no sermão.

### *Nível 2. Interpretação/relevância*

No estágio da interpretação, determinamos a extensão em que a passagem é normativa para todos os tempos ou aplica um mandamento eterno subjacente a uma situação cultural específica. Nós todos reconhecemos que algumas porções da Escritura não devem ser seguidas hoje em dia, tais como narrativas históricas ou mandamentos puramente culturais. O fato de Paulo ter feito do evangelismo urbano sua abordagem em Éfeso (At 18 e 19) não significa que o evangelismo atual de aldeias seja errado. Nem temos de literalmente cumprimentar "uns aos outros com beijo santo" (Rm 16.16). Entretanto, devemos evangelizar e cumprimentar uns aos outros com amor. Portanto, antes de podermos contextualizar uma passagem, precisamos determinar a extensão em que ela é dirigida a nós hoje.

1. Observe quando o argumento é ancorado em *revelação anterior*. Se uma declaração é fundada em um texto-prova do Antigo Testamento, um dito de Jesus ou um credo canônico (tal como 1Co 15.3-5), isso pode demonstrar que o autor não está meramente tratando com uma situação cultural do momento e sim com o eterno conselho revelado de Deus.

2. Determine as *circunstâncias* e o *princípio teológico ou ético subjacente*. Sempre devemos procurar pela teologia por trás da declaração bíblica, bem como pela situação histórica que ocasionou a ênfase. Se o princípio é prescritivo antes que descritivo, é mais provável que seja normativo. Também devemos determinar a distância entre o princípio subjacente e a declaração explícita no texto. Se há distância, ela talvez confirmará uma aplicação cultural, e nós aplicaremos a passagem no nível principal (estrutura teológica profunda) em vez de no nível de superfície (veja também pontos 3—5).

3. Determine se o ensino transcende as *preferências culturais* da época. Se ele de fato transcende as normas da sociedade, isso será um claro indicador da relevância supracultural do mandamento. Se não, devemos considerar os outros princípios, pois, dessa forma, pode haver a necessidade de contextualizá-lo dentro da nova situação.

4. Determine se um ensino é primariamente *cultural* ou *teológico/moral* em essência. Se for o primeiro caso, ele é geralmente aplicado no nível do princípio, como aqueles a respeito de escravos e seu dono (trabalho-administração) ou o beijo santo (saudação cristã). Se for o último, ele é supracultural e, portanto, normativo para todas as épocas e culturas.

5. Reconheça que o *conteúdo supracultural da Escritura é eterno e universal* e não pode ser alterado, enquanto formas culturais podem ser mudadas dependendo

do contexto. É claro que isso provê uma transição para o último nível. O ponto mais importante é que nossa decisão a respeito de normas eternas é obrigatória para todas as culturas. Considerações pragmáticas não se podem sobrepor a exigências bíblicas. Ao mesmo tempo, entretanto, se entendermos que o mandamento é cultural, ele ainda é obrigatório em subculturas (tais como muitos grupos fundamentalistas e evangélicos) que são semelhantes ao primeiro século nessa área.

### *Nível 3. Contextualização/aplicação*

O propósito da contextualização/aplicação é tornar claro e prontamente disponível a pessoas em qualquer cultura as boas-novas do amor de Deus em Jesus Cristo e a vida plena que ele oferece. Além disso, a Bíblia exige que questionemos todas as pessoas e sociedades com as normas culturais da Escritura.

1. Acrescentemos à nossa exegese da Palavra uma *exegese de nosso mundo*. Antes de podermos adequadamente aplicar qualquer declaração bíblica à nossa cultura ou outra, devemos procurar um entendimento mais profundo do ambiente cultural específico. Isso vale tanto para nossa sociedade quanto para uma estrangeira. Muitos pastores têm perdido contato com a classe trabalhadora em geral. Em outra cultura, isso é até mais crucial e deve envolver tanto pesquisa na biblioteca quanto observação participativa. Pastores atarefados também precisam atuar como sociólogos, constantemente fazendo o estudo do tipo de situação de vida que os capacitará a atender as necessidades de sua congregação.

2. Permita que a *Palavra encontre o mundo*. Às vezes, isso envolve uma confirmação positiva do mundo e outras vezes uma confrontação negativa com ele. Missionários e pastores devem procurar analogias redentoras que lhes permitam tornar a Palavra relevante e compreensível dentro de uma dada cultura. É claro, esse processo pode também ter de separar forma cultural de conteúdo, aceitando o conteúdo, mas substituindo a forma em uma cultura que não a entenderia. Esse movimento positivo ou negativo será determinado pelo triálogo entre texto, intérprete/contextualizador e cultura receptora. A Palavra primeiro se dirige ao intérprete que deve internalizá-la antes de procurar aplicá-la à cultura. O intérprete torna-se contextualizador quando ele ou ela participa tanto na Palavra quanto no mundo. Nesse processo, a Palavra questiona e então transforma primeiro o intérprete e depois a cultura receptora.

3. Preste atenção no ensino escriturístico a respeito do *fim escatológico dessa era*. Jesus ensinou que o reino "chegou" em seu primeiro advento, e que nós agora vivemos em um estado de tensão entre essa era e a era futura. Jesus amarrou Satanás por meio de sua encarnação e cruz (Mc 3.27), todavia Satanás é ainda o deus, ou príncipe, desta era (2Co 4.4; Ef 2.2). Nós agora existimos nas esferas celestiais

(Ef 1.3), onde Satanás opera (Ef 3.10; 6.10-12) e devemos manifestar a vitória de Jesus em nossa vida. Muitas questões que a igreja deve enfrentar são de natureza global, até apocalíptica. A igreja corre perigo se ignora essas questões. Devemos evitar falar dessas questões (tais como injustiça social, corrida armamentista e assim por diante) de forma irrelevante ou enganadora, embora ao mesmo tempo devamos manter um equilíbrio entre evangelismo (que vem primeiro) e preocupação social (que, no fim das contas, não deve ser radicalmente separada do evangelismo).

4. Atente para *a prioridade da autoridade.* Muito frequentemente as interpretações e até aplicações recebem uma autoridade *ex cathedra.* Devemos nos lembrar de que somente o texto inspirado é inerrante. Nossa interpretação é dependente da iluminação do Espírito e sua autoridade depende de quanto esforço fizemos no estudo da passagem. Nosso entendimento finito e nossa perspectiva humana controlam com bastante facilidade nossa interpretação. Portanto, nossa delineação da mensagem de uma passagem tem autoridade só na medida em que se conforma a seu significado pretendido. A contextualização é até mais afastada e também depende da iluminação do Espírito, e fica ainda um pouco mais longe do texto, visto que depende da interpretação e de nossa própria decisão quanto ao conteúdo normativo do texto e à sua aplicabilidade à cultura receptora. Portanto, nossa tarefa na contextualização é moldar nossa resposta aos resultados dos níveis 1 e 2.

5. Por fim, entenda a *necessidade da práxis.* Uma contextualização adequada reconhece que, do ponto de vista ideal, o correto entendimento resulta em uma prática correta. A Bíblia procura não só pensamento ou entendimento correto, mas, mais ainda, a ação correta resultante. As palavras hebraica e grega equivalentes significam tanto "ouvir" quanto "obedecer". Portanto, vidas transformadas são o resultado pretendido da enculturação da Palavra. Stephen Macchia (1999) visitou cem igrejas e após extensa pesquisa desenvolveu dez traços de uma igreja realmente saudável — a presença capacitadora de Deus, adoração ao Deus exaltado, disciplinas espirituais, ouvir e crescer em comunidade, compromisso com relacionamentos de amor e cuidado, desenvolvimento servo-liderança, um foco externo, administração e contabilidade sábias, intercâmbio entre os membros do corpo de Cristo, e serviço e generosidade. Esses são muitos dos objetivos que o pastor lutará para alcançar por meio do ministério da pregação. Eles definem a práxis da igreja.

### *Nível 4: Preparando o sermão*

1. Reformule o *esboço.* O esboço de estudo bíblico que resultou da exegese é apresentado em linguagem descritiva e simplesmente sumariza o significado das partes da

passagem. No sermão, esses pontos serão reformulados em linguagem dinâmica para desafiar o ouvinte a responder à mensagem.

2. Decida como *contextualizar os pontos principais*. O pastor ou missionário trabalhará por meio do sermão na base de uma análise da situação de vida dos ouvintes. Certos aspectos serão enfatizados para dar conta das carências percebidas, e o professor ou pastor então decidirá que tipo de contextualização (tal como iluminação, sugestão de métodos e meios, direta confrontação de questões) melhor servirá ao propósito em cada ponto da passagem.

3. Trabalhe na *roupagem do sermão*. O pregador deve remover toda linguagem pedante e buscar um sermão que flua suavemente. O linguajar deve ser trabalhado com cuidado para manter o interesse e conquistar o coração dos ouvintes. O orador deve planejar com cuidado as técnicas retóricas adequadas para as várias partes do sermão. O Espírito Santo é quem de fato persuade e motiva o ouvinte, mas o pregador deve usar métodos que formem um canal, e não uma barreira, para a obra do Espírito.

Finalmente, não podemos "manejar bem a Palavra da verdade (2Tm 2.15)" antes de ela ter sido interpretada e contextualizada de forma que a mesma voz de Deus fale hoje como falou nos tempos bíblicos. É claro, Deus é forte e sábio o bastante para falar por meio de interpretações equivocadas. Mesmo assim, cada um de nós tem a obrigação de falar com uma voz tão clara quanto possível, e procurar dizer: "Deus operou no meu ministério por causa (e não apesar) da interpretação e contextualização que eu fui levado a apresentar hoje". Paulo declara: "Como são belos os pés dos que anunciam coisas boas" (Rm 10.15; cf. Is 52.7). Não há maior privilégio do que ser o anunciador da verdade divina dentro da situação desesperadora de nosso mundo hoje. Que sejamos cuidadosos para assegurar (pela diretriz do Espírito Santo e por nosso próprio trabalho duro) que de fato a voz de Deus fala por meio de nós quando contextualizamos sua palavra para nosso mundo.

## DIGRESSÃO SOBRE PREPARAÇÃO DE SERMÕES

Em muitos sentidos, um estudo detalhado do processo do sermão vai além do assunto deste livro. Entretanto, alguns aspectos tocam na espiral hermenêutica do texto ao contexto e são proveitosos na comunicação da significação da passagem.

### *1. Desenvolva uma declaração tese (proposicional)*

Após concluir a exegese da passagem, o pastor ou professor deve sumarizar a mensagem como um todo e determinar o ponto único que o autor tentou desenvolver. Isso é mais fácil quando se prega por parágrafos (usando uma Bíblia em parágrafos como NVI), pois muitas vezes uma mensagem muda de temas levemente de um

parágrafo para outro. O propósito é centrar-se na mensagem como um todo em vez de em partes isoladas. Os especialistas em homilética sempre criticam os biblistas por desenvolverem tantos pontos em uma mensagem que a congregação fica confusa quanto a que áreas ela deve desenvolver em sua vida. Além disso, os autores bíblicos viam sua mensagem como um todo único, e não como uma série de partes desconjuntadas. Portanto, somos fieis à Escritura somente se desenvolvemos a "grande ideia" (termo de Robinson) que o autor pretendeu. Os detalhes do texto ou pontos principais do sermão desenvolverão concretamente aspectos dessa declaração tese. Cada ponto principal será uma parte do todo maior, como pedaços de uma pizza (cf. fig. 18.1).

I. Pedido a Deus por poder (3.16-17a)
II. Pedido a Deus por discernimento (3.17b-19a)
III. Pedido a Deus por plenitude (3.19b)

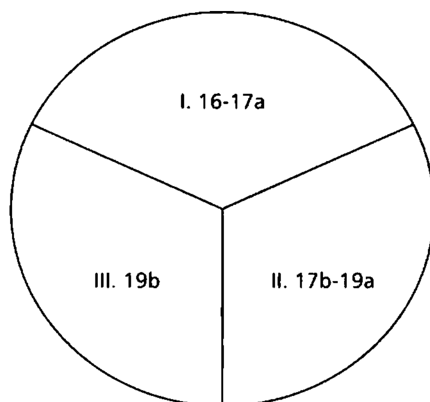



**Figura 18.1. As partes de um sermão sobre Efésios 3.16-19**

## *2. Faça um esboço do sermão*

Esse é o terceiro passo na determinação do desenvolvimento estrutural da passagem. No panorama básico do contexto (veja cap. 1), o estudante da Bíblia faz um esboço preliminar e, na exegese detalhada, o reformula até sua forma final. Ao preparar o sermão, o pastor toma aquele esboço final e contextualiza cada ponto principal para falar dinamicamente à congregação. Alguns (como Jay Adams em *Pulpit Speech*) dizem que o esboço do sermão nasce das necessidades da congregação e não necessariamente do esboço do texto. Em outras palavras, um sermão sobre oração baseado em Efésios 3.14-21 (veja cap. 4) poderia ter somente dois pontos, um sobre a *força* e outro sobre o *amor*, se essa é a necessidade dos ouvintes que foi percebida. Depois o pastor pode omitir os outros pontos e guardá-los para outra oportunidade.

Entretanto, eu acho isso problemático e desnecessário. É problemático porque o pastor atarefado poderia facilmente desviar-se do significado da passagem e assim das palavras *força* e *amor* por ignorar o contexto do qual vieram. Adams não diz que devemos negligenciar a exegese, mas que no nível pragmático isso ocorrerá. Mais ainda, esse método é desnecessário porque o pastor poderia fazer a mesma coisa seguindo o esboço do *texto* e contextualizar especificamente naqueles pontos. O esboço do texto deve ser um controle sobre a tendência comum de analisar um texto subjetivamente (a partir das necessidades da congregação) antes que objetivamente (a partir do significado do autor).

O esboço exegético técnico é reformulado para comunicar a mensagem dinâmica do texto. O objetivo é falar a mensagem original para as necessidades de nossos dias. Portanto, trata-se de uma contextualização consciente do texto. Por exemplo, os três pontos de Efésios 3.16-19 poderiam ser reformulados da seguinte forma:

1. Pedido a Deus por poder (v. 16-17a)
2. Pedido a Deus por discernimento (v. 17b-19a)
3. Pedido a Deus por plenitude (v. 19b)

A aliteração tem sido muito difamada ultimamente, devido ao mau uso que muitos fizeram dela. Precisamos relembrar, entretanto, que ela é uma técnica usada frequentemente na Escritura. Por exemplo, o salmo 119 é um acróstico baseado no alfabeto hebraico, e Mateus organizou seu material em grupos de três, cincos e sete. Contanto que não nos desviemos do significado da passagem, a aliteração pode ser um mecanismo valioso para ajudar a congregação a relembrar os pontos principais do que foi dito. Entretanto, não devemos usar esse método constantemente para que a congregação não se canse dele. A variedade é o objetivo primário. Se usássemos a aliteração na passagem de efésios, os três "pedidos" poderiam ser poder, percepção e perfeição (o último é o titulo para o v. 19b no comentário de Efésios de Markus Barth). Mais importante, os títulos para as seções principais devem compartilhar duas características: (1) devem ser partes da declaração tese; (2) devem pedir aos ouvintes que participem na aplicação do texto a suas próprias vidas.

Vamos empregar Sofonias 3.14-17 (cf. p. 163-167) como mais um exemplo. Desenvolvendo o esboço de estudo bíblico da passagem temos o seguinte:

1. Podemos responder alegremente às provações (v. 14,15)
2. Podemos confessar nossa esperança em meio às provações (v. 16,17)

Aqui apresentei as possibilidades, em vez de exigências, porque meu objetivo é que os ouvintes respondam com expectativa e não com culpa, de forma positiva mais do que negativa.

Walter Liefeld menciona três funções de um bom esboço de sermão: (1) ele agrupa os dados para facilitar a compreensão; (2) focaliza a atenção sobre as partes que o texto (ou pregador) quer enfatizar; (3) move o sermão em direção ao seu objetivo (1984:115). Eu acrescentaria um quarto: ele desafia a congregação a implementar o(s) ponto(s) mais importante(s) em suas vidas. Um esboço é como um bom advogado que não só reúne os fatos, mas o faz de uma forma que o júri (a congregação) é levado a reagir às verdades da mensagem. Ele estabelece a relação e ajuda os ouvintes a desejar atingir os objetivos apresentados na mensagem.

### *3. Reformule o corpo do sermão*

Isso deve ser feito de acordo com a análise da situação de vida da congregação e de acordo com a declaração proposicional. Escolha os aspectos da mensagem que você deseja destacar e aplicar, e então trabalhe cuidadosamente a contextualização adequada das partes. Com um equilíbrio adequado entre explicação, persuasão e motivação, o pregador pode desenvolver uma mensagem que imerge a congregação na antiga situação e mensagem e, então, em sua relevância para suas próprias vidas.

Declarações de transição entre pontos do texto são cruciais, pois elas são a argamassa que liga os blocos do edifício do sermão. Transições devem ser naturais, levando a congregação de um ponto a outro e capacitando os ouvintes a ver a relação e progressão entre as ideias. Há três elementos envolvidos: o sumário conciso da seção anterior ("Temos visto como Jesus ensinou que o perdão de Deus depende de nossa disposição de perdoar outros"), uma frase transicional ("e agora nos voltaremos para as epístolas") e a introdução do ponto seguinte ("para ver o que dizem sobre perdão"). A chave é a brevidade e a simplicidade, assegurando que os ouvintes entendam o desenvolvimento da mensagem.

Outro elemento crítico é o fluxo do sermão. O pregador deve remover todas as partes desnecessárias e reformular os pontos de forma que os interesses dos ouvintes sejam mantidos. O objetivo não é transmitir mera informação sobre o texto, mas transmitir o poder espiritual do texto. Cada elemento deve fluir para o seguinte, e os detalhes devem ser reduzidos para que os ouvintes não se entediem com dados desnecessários que acrescentam pouco ou nada à mensagem real do texto.

### *4. Prepare a introdução e conclusão*

A introdução e conclusão são os últimos elementos do sermão que devem ser desenvolvidos. O pastor precisa saber exatamente o que a passagem ensina e como isso

deve ser desenvolvido para a congregação, antes de decidir como introduzir e concluir a passagem. Ambos os aspectos são talhados para combinar com a declaração proposicional. A introdução é escrita para captar o interesse da congregação e prepará-la para o sermão em si. Robinson diz que uma boa introdução deve (1) prender a atenção captando o interesse das pessoas e exigindo sua atenção; (2) revelar suas necessidades sendo prática e relevante; (3) introduzir o corpo do sermão centrando-se na grande ideia e introduzindo o primeiro ponto principal (2001:166-172). Ela deve ocupar cerca de dez por cento da mensagem e conter três partes: (1) uma historieta interessante que tanto conquista a imaginação dos ouvintes quanto os guia para a declaração proposicional; (2) a declaração proposicional em si, que é tanto a "moral da história", concluindo a historieta de abertura, quanto a tese do sermão; e (3) uma breve informação sobre o contexto que situa a mensagem no quadro maior do desenvolvimento da mensagem pelo autor bíblico, liga o sermão a sermões anteriores na série expositiva e leva naturalmente aos pontos principais do corpo da mensagem. Isso ajudará os ouvintes a notar o contexto maior no qual a passagem ocorre e funcionará em um sermão da mesma forma que um atlas (veja cap. 1) funciona no estudo da Bíblia. A parte central é a proposição, ou "grande ideia". Enquanto desenvolve a mensagem e faz exegese da passagem, você deve ter uma tese preliminar quanto ao que é tratado na passagem, refinando-a na medida em que avança. Então, ao terminar, concretize essa ideia e pergunte: *o que quero que minha congregação faça com esse sermão?* Isso se torna a proposição para sua mensagem. Você deve ser breve, surpreendente e incorporar tudo que você crê que Deus quer que a passagem diga ao povo. Ela deve resumir tanto "o que a passagem significou" quanto "o que significa".

A conclusão amarra os pontos do sermão e sua contextualização, motivando a congregação a viver aqueles pontos concretamente nos dias seguintes. Ela deve também ser concisa (não mais que cinco por cento do sermão), com frases bem redigidas, construída ao redor de um apelo pessoal que contextualiza a declaração proposicional. Os objetivos são reforçar o ponto principal e motivar os ouvintes a agir de acordo com ele. Como diz Paul Wilson, não há necessidade de resumir os pontos principais, pois isso pareceria pedante (1995:184-185). Ao contrário, de forma concisa e com uma linguagem direta e simples, recontextualize a declaração proposicional e garanta uma "sensação de completude" para a mensagem. Os ouvintes devem sentir que a conclusão é dirigida a eles pessoalmente, e, para isso, ela deve conter termos positivos, voltados para a ação (o que fazer) e não para a culpa (o que evitar). Por fim, a conclusão deve ser poderosa, direta e urgente, exigindo resposta imediata e dando aos ouvintes algo sobre o que agir de imediato (se eles podem descartá-la, esquecerão o ponto principal). Eu prefiro sugestões concretas em vez de generalidades. Dê a eles

uma "lição de casa" (a melhor forma de entender a conclusão) e peça que coloquem o sermão para funcionar de formas específicas nos dias seguintes. Por exemplo, você pode concretizar a mensagem de Sofonias 3.14-17 pedindo a cada ouvinte para alistar três provações que ele ou ela tem experimentado no momento, e então citar formas específicas em que Deus confirma seu amor (v. 17) a eles em meio a cada provação durante a semana seguinte.

## DIGRESSÃO SOBRE ESTILO

### *1. Pregação narrativa*

A tendência na teoria homilética atual é rejeitar a forma proposicional da pregação em favor da "pregação narrativa", uma abordagem de "evento" que narra uma trama ou conta uma história em vez de apresentar de forma didática uma série de afirmações teológicas. O problema da pregação tradicional, argumenta-se, é sua base na retórica aristotélica, que controla a lógica e comunicação ocidental desde o início. Como resultado, a pregação sempre tende a ser didática, tentando convencer a congregação da verdade dos pontos proposicionais apresentados na mensagem. Entretanto, a versão homilética da crítica resposta do leitor (p. 614-619) defende que a Bíblia consiste não em asserções proposicionais, mas em metáforas religiosas. Como diz Buttrick: "A revelação está associada com os símbolos por meio dos quais interpretamos a vida. Assim, a pregação, enquanto forma a consciência da fé, é agora um meio de autorrevelação de Deus e graça salvadora" (1987:115-116). Para a teologia narrativa, a pregação não é assertiva, mas sugestiva, não é proposicional, mas simbólica. Metáfora e autoconsciência são os nomes do jogo. A proclamação deu lugar ao compartilhar, e a orientação para a verdade foi substituída pela ênfase na vida. A experiência compartilhada, mais que o conteúdo, é o que caracteriza a pregação narrativa.

Edmund Steimle afirma que há três "narrativas" na pregação: A narrativa bíblica (a base), a narrativa do próprio pregador (o exemplo) e a narrativa da congregação (a ocasião para o sermão) (1980:41-42). A autoridade do sermão deriva da extensão com que ele toca nesses três elementos e interage com eles. De acordo com Steimle, o "sermão narrativo" deve ser "secular" do começo ao fim, dirigindo-se às necessidades do povo hoje, da mesma forma que os autores bíblicos escolheram suas metáforas redentoras (e.g., *redenção* derivou do mercado de escravos) do mundo secular (p. 165-167). Para ele, o "sermão intemporal", que é tão relevante hoje quanto foi um século atrás, não é um bom sermão, pois não toca as vidas. Um verdadeiro sermão "bíblico" estabelece um diálogo com as necessidades diárias dos ouvintes, e a melhor forma de fazer isso é estruturar o sermão ao redor de uma trama ou narrativa que leve os ouvintes ao suspense, e a ver a relação com a vida que há na sua mensagem.

Podemos recomendar muito a ênfase nas metáforas orientadas para a vida e relevância. Entretanto, ela ignora o fato de que a Bíblia é realmente teológica e proposicional em essência; ela é narrativa *e* teologia, não narrativa *ou* teologia (veja apêndice 2). Além disso, a crítica da redação tem mostrado que mesmo por trás da narrativa bíblica há um núcleo teológico. Proposição e metáfora não são opostas uma à outra. A pregação narrativa tem um lugar importante no arsenal do pregador, mas ela é um suplemento, e não um substituto, da forma mais didática. Eu concordo com Sidney Greidanus quando diz que o texto e o assunto devem ditar a forma do sermão (1988:148,154). A forma textual deve ser refletida na forma do sermão. Além disso, relevância e afinidade podem resultar de um uso judicioso da aplicação e ilustração em um sermão didático, como também em um sermão narrativo. Entretanto, a autoridade é encontrada não na relevância da contextualização, mas na centralidade da Palavra de Deus revelada na mensagem. Em certo sentido, os três elementos "narrativos" (texto, pregador, ouvintes) são um excelente sumário do empreendimento hermenêutico como desenvolvido neste livro. Em outro sentido, quando dependem de uma abordagem simbólica em vez de proposicional à teologia e ao sermão, transformam a Palavra em palavra e a verdade cristã em relativismo. Devemos adotar a forma "narrativa" só em duas instâncias: quando a pregação diz respeito a uma narrativa bíblica, caso em que ela é a melhor forma de pregar sobre o texto; e quando a forma servir de método para aplicar e ilustrar o ponto central do texto.

### *2. Estilo da apresentação*

Thomas Swears diz: "Palavras são as ferramentas mais importantes e sagradas à disposição do pregador para realizar essa tarefa (de familiarizar o povo com Deus) [...] palavras são atos e elas, de fato, mudam vidas" (2000:19-20). É essencial escolher com cuidado e em oração a linguagem que você utiliza, pois como Jesus disse: "Digo-vos que, no dia do juízo, os homens terão de prestar contas de toda palavra inútil que proferirem. Porque pelas tuas palavras serás absolvido, e pelas tuas palavras serás condenado" (Mt 12.36,37). Um estudo bíblico difere muito de um sermão quanto à apresentação. O primeiro é didático enquanto o último é retórico e dinâmico. O estilo em um estudo bíblico mantém o interesse via diálogo na medida em que a mensagem original é ensinada, enquanto o estilo do sermão envolve e prende os ouvintes de uma forma mais dinâmica. O estilo é o instrumento pelo qual o sermão se torna memorável. Todos os grandes pregadores estilisticamente conscientes (tais como Jonathan Edwards, Donald Barnhouse e Chuck Swindoll) têm trabalhado na mesma proporção o estilo e a exegese. Infelizmente, em muitos círculos, o estilo substituiu o conteúdo. A razão é óbvia: conteúdo pobre com bom estilo satisfaz a muitos, enquanto que bom

conteúdo com estilo pobre satisfaz a poucos. Todavia, o estilo deve sempre continuar sendo um suplemento à mensagem do texto e não um fim em si mesmo.

Pregadores devem desenvolver seu próprio estilo. Por definição, *estilo* é o que caracteriza uma pessoa. É desnecessário e errado copiar os grandes retóricos de nossos dias como Billy Graham ou Haddon Robinson. Todos os pregadores e professores precisam encontrar sua própria maneira de expressão. Raramente isso é fácil; nenhum grande escritor ou orador jamais deixou de lutar ao desenvolver um estilo individual. O melhor caminho é prestar atenção em como você fala em situações formais, para descobrir o que vem naturalmente. Com base nisso, trabalhe o vocabulário, e experimente com várias combinações de expressões. Reformule frases até que elas tenham aquele "tom" que pareça adequado. Um léxico ajudará você a encontrar as palavras corretas e evitar redundância.

Algumas das qualidades sempre presentes em um bom estilo incluem:

1. A *Clareza*, que capacita os ouvintes a entender a mensagem facilmente. Um erro comum de jovens seminaristas é usar no sermão ou palestra uma linguagem familiar a eles (geralmente a linguagem técnica da sala de aula), mas desconhecida de seus ouvintes. De fato, clareza é difícil de conseguir porque muitos oradores creem que "estilo" é igual à linguagem floreada, e, assim, sacrificam o significado em favor da retórica. Daniel Bauman pede por precisão e economia, a habilidade de encontrar a expressão exata e evitar expressões obscuras como, por exemplo, "refeição dispendiosa" (1972:161-162). Para fazer isso bem, o orador precisa trabalhar duro no desenvolvimento de um bom vocabulário e aprender como usá-lo.

2. *Energia e vigor*, que demonstram entusiasmo. Os ouvintes sentirão que o pastor está convencido da importância da mensagem e serão mais facilmente persuadidos. É elevadíssimo o perigo de uma apresentação seca e desinteressante. Oradores devem fazer os seus ouvintes sentirem a emoção da mensagem se querem conquistar seu interesse. É claro que a expressão animada e apaixonada só vem quando o orador está fascinado com a mensagem. Mais uma vez a abordagem devocional deve ser o ponto de partida. Precisamos estudar a mensagem primeiro para nós mesmos; após ela ter falado para nós, podemos sentir pessoalmente o valor da mensagem e podemos comunicar uma aura de entusiasmo. Quando a paixão do texto é sentida pelos ouvintes, eles concluem que também a verdade é crucial para eles.

3. Uma *Linguagem vívida*, que desperta o interesse e pinta um quadro de palavras na mente dos ouvintes.[6] Jesus sempre usava ricas metáforas. Em nossa geração

[6] Adams (1986:354-355) chama a linguagem vívida de "apelo sensível" ou utiliza "linguagem evocativa". Ele pede por uma linguagem orientada aos sentidos que evoque respostas emocionais bem como um uso vívido de sons e gestos para destacar os pontos ensinados.

da televisão, as pessoas esperam imagens e raramente se interessam se as imagens não são usadas. Um executivo da televisão recentemente defendeu a preocupação da indústria com o visual em detrimento das notícias orientadas para o conteúdo, dizendo: "Uma boa história com imagens ruins sempre falha; uma história pobre com boas imagens nunca falhará". O orador deve evitar expressões comuns e muito batidas (metáforas mortas), tais como "tempo é dinheiro", e procurar novas imagens (e.g., "Seu sono parecia tão tranquilo quanto o balanço suave das árvores em uma brisa"). Ritmo e aliteração também podem ajudar, desde que não sejam forçados. Uma frase trabalhada demais pode arruinar uma declaração, mas boas metáforas chamam a atenção para o conteúdo de verdade. Principalmente, entenda que você deve apelar à cabeça e ao coração, à mente e à vontade. É uma vereda muito estreita de se andar, mas nossa linguagem deve sempre encontrar aquele equilíbrio de apelar às emoções e à razão (veja Longman 1997:51-94; Swears 2000:21-27).

4. *Fluência e elegância* acrescentam um ar de poesia à boa prosa. Seria bom para o orador escrever um sermão manuscrito de vez em quando (muitos sempre fazem isso!) para trabalhar esse aspecto. Não quero evitar a simplicidade (veja o primeiro ponto); uma frase bem escrita é a que encontra aquele sutil equilíbrio entre precisão e elegância. Elas não são mutuamente exclusivas. Considere a maravilhosa prosa de Albert Schweitzer quando ele negava a validade da escola da "antiga busca pelo Jesus histórico":

> Antigamente era possível comprar bilhetes completos na bilheteria do conhecimento suplementar-psicológico que permitia àqueles que viajavam no interesse da construção da Vida de Jesus usar trens expressos, evitando assim a inconveniência de ter de parar em cada estação pequena, baldear, correr o risco de perder a conexão. Essa bilheteria agora está fechada. Há uma parada no fim de cada seção da narrativa, e as conexões não são garantidas (1948:330-331).

5. *Transições fortes* ajudam a congregação a saber aonde você quer chegar e entender o desenvolvimento lógico dos pontos do sermão. Robinson diz que elas "servem como placas nas estradas que indicam onde o sermão esteve e aonde quer chegar" (2001:187). Sem elas a mensagem parece desconjuntada e caótica, mas com elas a organização fica clara para todos.

É muito proveitoso estudar grandes autores e expositores do passado para ver como eles formulavam suas ideias. Também seria bom aprender a pensar em termos de impressões, procurar aquilo que pode alcançar ambos, os olhos e os ouvidos de nossos ouvintes. Pinte imagens que captem a imaginação e ajudem a guiar a congregação no rumo do objetivo do sermão.

### *3. Retórica e elocução*

Não é fácil sumarizar retórica e elocução em um parágrafo; os gregos, entre outros, passaram gerações desenvolvendo-as.[7] Entretanto, devo mencionar alguns aspectos porque são parte daquele estágio final do processo hermenêutico, a proclamação.

1. A *postura* pode ajudar muito quando se procura projetar a imagem positiva de ser descontraído, embora entusiasmado e confiante. Estudos têm mostrado que a postura comunica muita informação para os ouvintes. Se o orador é muito duro, os ouvintes ficam tensos; se fica pendurado, curvando-se sobre o púlpito, os ouvintes supõem que o conteúdo não será forte. Uma boa postura é um comunicador efetivo.

2. A *modulação tonal e* a *variação no volume da voz* mantêm o interesse dos ouvintes. O uso efetivo de pausas indica uma ênfase em particular. Um orador deve ser animado em tom de voz bem como em gestos. Uma elocução monótona ou muito rápida faz com que a atenção dos ouvintes se desvie. Eu tenho frequentemente lutado com a velocidade na elocução. Uma vez, após um sermão, uma mulher perguntou admirada: "Em algum momento você respirou?" Daí em diante passei a trabalhar as pausas e a velocidade, mas ainda tenho dificuldade com isso. A maioria das pessoas não consegue suportar um fluxo ininterrupto de retórica. O ritmo ou fluxo da fala é um auxílio importante para o orador. É preciso notar as sílabas quanto à ênfase e manter o ritmo uniforme em cada frase, sem diminuir a intensidade no fim.

3. Os *gestos* devem ser diretos e enfáticos, bem ritmados e moderados. Aqueles que são demasiado dramáticos impressionarão da forma errada, diminuindo a mensagem e chamando, sobretudo, a atenção para o orador e não para o texto. Lloyd Perry afirma que bons gestos surgem do discurso (são naturais) em vez de serem anexados ao discurso: é importante procurar ambos, variedade e precisão, assim os ouvintes ficam com a impressão de um orador sério, descontraído e sensível (1973:186-187).

4. O *contato visual e a expressão facial* devem também ser diretos e apropriados ao humor do que se diz. Seu uso adequado convencerá a congregação da sinceridade do orador e ajudará a guiar as pessoas ao conteúdo da mensagem. De fato, a única forma de compartilhar o sentimento de entusiasmo pela mensagem é demonstrá-lo via tom, ritmo, gestos e expressão facial. A falta de animação dificulta a confiança dos ouvintes no pregador e faz com que fiquem indiferentes à mensagem.

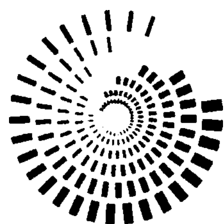
Esses são suplementos importantes ao estudo de um bom texto (o significado original) e o contexto (formas de aplicar a passagem à congregação). Entretanto, a embalagem externa deve ser dependente (antes que produtora) da interpretação do

[7] Para um bom sumário do desenvolvimento histórico da retórica com aplicação à pregação, veja De Koster 1986:303-330.

texto. Essas técnicas são instrumentos para comunicação e nunca devem ter precedência sobre o significado e significação do texto. A pessoa mediana reage mais à embalagem que ao conteúdo, e isso torna muito mais fácil gastar a maior parte do tempo em aspectos externos. O pregador talentoso frequentemente depende de técnicas em vez do estudo do texto. Infelizmente, só poucos ouvintes conseguem notar a diferença. Todos nós devemos sempre estar conscientes de que não só pregamos *para o povo*, mais importante que isso, pregamos *por (em nome de) Deus*. Embora o povo talvez não note, Deus sempre nota, e só ele é o juiz final! Portanto, essas ferramentas retóricas *devem* estar submissas à tarefa superior de determinar a mensagem revelada de Deus a seu povo, de todas as épocas, e a sua significação para hoje.

Entretanto, não estou dizendo que só sermões "expositivos" podem ser bíblicos. Em um importante debate recente, Haddon Robinson diz: "A pregação tópica comum nos púlpitos dos Estados Unidos flerta com a heresia" (1984:804). Erwin Lutzer corretamente responde que, embora haja um perigo inerente à pregação tópica, quando feita "com eficácia e integridade bíblica", ela é uma valiosa aliada da pregação expositiva (1984:833). Irving Busenitz diz que "para ser efetiva, toda pregação e ensino tópicos, seja o tópico temático, teológico, histórico ou biográfico, devem ser absorvidos pela exposição da Palavra" (1989:255). Muitas questões modernas podem ser tratadas melhor topicamente, tais como assuntos teológicos ou éticos. A chave á assegurar que toda passagem usada em uma mensagem tópica seja pregada de acordo com seu contexto e significado pretendido. Pergunte: *O que a Palavra diz sobre essa questão?* Então, reúna as passagens e as confronte com aquela questão. O esboço refletirá a organização do material bíblico sobre aquele ponto. Quando isso é feito, a mensagem tópica é "bíblica ou expositiva".

# APÊNDICE 1



# O PROBLEMA DO SIGNIFICADO: AS QUESTÕES

A maioria dos leitores da Bíblia pressupõe que é possível descobrir seu significado pretendido. Entretanto, há hoje um extenso debate tanto sobre a possibilidade quanto sobre a importância de uma análise crítica da Escritura (ou de qualquer outro texto) que tenha por finalidade alcançar a mensagem original. Craig Bartholomew fala de uma "crise na interpretação bíblica", apontando paro o fato de que o método dominante tem sido o histórico-crítico, fundado na modernidade pós-iluminista; mas suas pressuposições filosóficas vêm sendo radicalmente questionadas pela pós-modernidade e aparentam ser meras tradições e não axiomas de leitura reconhecidos (2000:4-5). Esses questionamentos apareceram por todos os lados e causaram confusão ao empreendimento hermenêutico. Hermenêutica significa princípios de interpretação ou o ato de se apropriar do significado de um texto em favor da situação do próprio leitor? Qual é o significado de *significado*? Essas questões formam o tópico deste apêndice.

O processo de descoberta do "significado" de um enunciado escrito possui três focos: o autor, o texto e o leitor.




O autor "produz" um texto enquanto que um leitor "estuda" um texto. Porém, qual dos três é a força primária na determinação de seu significado? O foco mudou de um para outro na medida em que as várias teorias foram sendo propostas. Visto que o autor não está mais presente para explicar o significado de seu texto, pode-se afirmar que este, uma vez que já está escrito, torna-se autônomo com relação ao seu autor? E se é o leitor que fornece o padrão pelo qual o texto é interpretado, que lugar o texto em si tem no processo de entendimento? Além disso, é agora geralmente aceito que o próprio processo de se chegar ao entendimento, que nós todos aceitamos, deve ser considerado como pouco mais que outro conjunto de tradições ligadas por preconceitos de nossa

parte (Bartholomew 2000:255-256). Por isso, necessitamos de uma metacrítica de nosso próprio aparato de argumentação! Essas são questões válidas que exigem respostas.

Em 1967, o crítico literário Paul de Man falou de uma crise semelhante na crítica literária: "Regras e convenções bem estabelecidas que governaram a disciplina e que fizeram dela um fundamento do *establishment* intelectual têm sido tão pervertidas que todo o edifício ameaça ruir" (1971:3). Ao definir essa crise, ele falou da "incrível rapidez com que tendências conflitantes sucedem uma à outra", o intensivo aparecimento de livros inaugurando "um novo tipo de nova *nova crítica*", e a substituição da filosofia pelas ciências sociais na direção da crítica literária (p. 3-4). Não há sinal de que essa incrível produtividade esteja minguando, e causa mais espanto quando descobrimos notícias a respeito do surgimento de uma "nova" escola, e que alguém já está escrevendo para mostrar que ela já é ultrapassada. Nos apêndices deste livro espero explicar o cenário e tentar traçar um possível mapa que nos guie para fora do labirinto, com o tipo de "abordagem de campo" que John Dominic Crossan sugeriu alguns anos atrás, quando as coisas pareciam muito mais simples (1977:39-49).

Sem dúvida, o problema é sério. Alguns acusam de ceticismo indevido os proponentes de uma crítica orientada ao leitor, mas as dificuldades da interpretação objetiva são grandes demais para que tal acusação seja válida. O fato é que todos nós lemos um texto com base em nosso próprio pano de fundo e inclinações. Tanto é impossível quanto é perigoso colocar nosso conhecimento e tradição teológica de lado quando estudamos um texto bíblico. É exatamente esse conhecimento que provê categorias para o entendimento do texto em si. Ao mesmo tempo, entretanto, essas tradições têm potencial para controlar o texto e determinar seu significado. Isso constitui uma interpretação do tipo resposta do leitor — significado produzido pelo leitor antes que pelo texto. Como diz Werner Jeanrond, textos não são objetivamente entendidos, eles são lidos de novo em cada situação, em um processo dinâmico que geralmente é aberto e produz uma nova imagem da realidade no ato da leitura (1988:11-12).

O que quero argumentar não é se isso nunca acontece; qualquer observador tem de admitir que geralmente acontece. Mas eu pergunto, sim, se isso *precisa*, ou mesmo se *deve* acontecer. Essa é a tarefa da hermenêutica, não só determinar princípios para interpretação mas também delinear o(s) objetivo(s) próprio(s) da interpretação. Kevin Vanhoozer chama de significado um "fenômeno teológico", e a tarefa hermenêutica de uma "teologia da interpretação", i.e., a moralidade de procurar o que o texto quer transmitir. A tese destes apêndices apoiará a prioridade e possibilidade de determinar o significado pretendido como o verdadeiro núcleo da interpretação bíblica.

A hermenêutica originou-se como uma disciplina bíblica. Todavia, muitos campos de estudo têm fornecido material. Até décadas recentes a influência primária era

sempre a filosofia. Então, com o estruturalismo, a linguística ficou em evidência, e atualmente a crítica literária subiu ao trono. É claro, nenhuma força isolada está por trás do empreendimento hermenêutico, e todas essas disciplinas bem como a sociologia, antropologia, psicologia e outras mais são importantes. Jane Tompkins apresenta um útil sumário do desenvolvimento histórico da crítica literária (1980:ix-xxvi). Ela descreve a evolução do centro focal de interesse do texto para o leitor e daí para a resposta, e é esclarecedor descobrir os paralelos entre pensamento crítico literário e hermenêutica bíblica. Eu vou traçar esse padrão básico.

## O PROBLEMA DO LEITOR E DO TEXTO

O problema da interpretação começa e termina com a presença do leitor. Como o leitor recupera a perspectiva e mensagem de um texto antigo? O problema já é bastante difícil quando tentamos interpretar um ao outro na comunicação oral, pois cada um de nós tem uma perspectiva levemente diferente e usamos os mesmos termos mas com conteúdo diferente. Muitas vezes, minha esposa e eu discutimos uma questão por algum tempo antes de entender que estamos olhando para o problema de pontos de vista bastante diferentes. Somente quando alinhamos nossas perspectivas, de fato começamos a nos comunicar. Quando multiplicamos isso por dois mil anos de desenvolvimento dos tempos bíblicos até o período atual e pelo fato de que a cultura da Bíblia deixou de existir quando o templo foi destruído em 70 d.C., o problema fica quase insuperável. A tendência é ler as questões modernas no texto, e uma abordagem puramente objetiva que recria a situação original sem recurso ao moderno pré-entendimento é excessivamente difícil, na verdade impossível.[1] O ato de interpretação em si é feito com base em um quadro de referência cultural e teológico. De fato, esse quadro é tanto positivo quanto necessário se queremos realmente entender. Todavia, onde isso deixa o texto? Anthony Thiselton fala do problema da tradição quando textos "são incorporados na função de credos: eles se tornam primeiramente mecanismos institucionais para garantir continuidade de crença e identidade corporativa" (1992:8-9). De fato, é geralmente isso que acontece. As pessoas leem a Escritura com base em um paradigma de leitura dominado pela denominação da qual fazem parte. Elas não buscam a verdade e sim a conformidade com sua posição teológica já assumida.

Hans Frei mostrou muito persuasivamente que essa questão não é nada nova no século XX.[2] Eruditos bíblicos ao longo de toda a história têm lutado com a dificuldade de abordagens literal (ou orientada ao texto) e não literal (ou cultural/teológica) à Bíblia.

[1] Cf. Gadamer 1965:460-491; compare com Bleicher 1980:117-127.

[2] Frei 1974:86-104. Veja também o panorama mais sucinto de Childs 1977:80-90.

Não obstante, a questão reapareceu de um jeito novo nas últimas três décadas. Frei afirma que a tendência apologética da hermenêutica tem até recentemente eclipsado uma abordagem realística à narrativa porque "o método histórico-crítico era um poderoso antídoto contra uma consideração séria da interpretação narrativa por seus próprios méritos" (1974:141; cf. p. 124-154). Em resumo, uma verdadeira hermenêutica foi tornada impossível porque falhou em deixar o texto falar por si mesmo. A mudança hermenêutica do texto para o indivíduo resultou de uma mudança de foco da acessibilidade do texto (em termos de método para interpretar um texto) para a pesquisa da estrutura do entendimento em si.[3] O foco de interesse então mudou do texto para o eu, e o alcance dessa mudança ainda está sendo explorado. O resultado é que o leitor agora é visto como o criador de significado e não o texto, e o ato de "vir a entender" tornou-se uma autodescoberta individual mais que um processo de decodificação do significado textual. O autor é agora visto como inteiramente removido do texto ou da descoberta do significado.

### *1. Hermenêutica centrada no autor*

Friedrich Schleiermacher (1768-1834) é o pai da moderna hermenêutica. Para ele o propósito da interpretação é a reconstrução da mensagem original do autor. Intérpretes, por meio da reflexão histórica e crítica sobre o texto, alinham-se com aquele significado pretendido. Schleiermacher casou o espírito do Iluminismo com o processo de interpretação ao descartar uma abordagem dogmática e tratar a Bíblia como qualquer outro livro. Mesmo sendo um pietista alemão e pregador luterano, Schleiermacher recusou-se a permitir que seu sistema filosófico triunfasse sobre sua consciência religiosa. Sua resposta foi casar o idealismo (que ensina que a realidade é determinada pelo processo racional) com o romantismo, o que levou Schleiermacher a dizer que a fé religiosa é fundada no sentimento de dependência absoluta de Deus. Porém, para ele esse "sentimento" era uma função do intelecto, e seu sistema hermenêutico reflete isso. Ele acredita que a chave para a interpretação é uma base comum de entendimento entre sujeito e objeto, entre leitor e texto.[4]

---

[3] Frei 1974:323. Paul Ricoeur postula três estágios no desenvolvimento da hermenêutica (1973:112-141). O período clássico dependia de um método de classificação que utilizava abordagem ao texto baseada no gênero. Depois, Schleiermacher e o movimento neo-kantiano junto com Dilthey estabeleceram uma base epistemológica para a hermenêutica, caracterizada por um interesse diacrônico na história. Por fim, Heidegger e Gadamer utilizaram uma abordagem ontológica, enfocando o problema sincrônico do ser. A busca pelo significado partilha daquele "distanciamento alienante" (Gadamer) que caracteriza a reflexão humana e assim a hermenêutica atual enfrenta um dilema de entendimento que pede uma nova abordagem.

[4] Thiselton 1980:103-105 alinha isso com o "pré-entendimento" que se tem.

O sistema de Schleiermacher tem dois fatores principais, o gramatical e o psicológico, que correspondem às duas esferas do conhecimento — os códigos linguísticos externos e a consciência interna. A pesquisa gramatical tenta desenvolver a dimensão linguística demarcando o significado de conceitos individuais com base nas palavras adjacentes. Ele estava à frente de seu tempo ao exigir que o significado fosse visto no todo, não em partes isoladas. Porém, ele é mais conhecido pelo aspecto psicológico. Schleiermacher ensinou que o intérprete deve alinhar-se com a mente do autor e recriar o pensamento todo do texto como parte da vida do autor. A tarefa do intérprete então é reconstruir não só o texto mas todo o processo de criação do pensamento por parte do autor.

Wilhelm Dilthey (1833-1911) leva essa abordagem psicológica a sua conclusão lógica. Interpretação para ele envolve a união de sujeito e objeto em um ato histórico de entendimento. Dilthey chamou isso de "descoberta do Eu no Tu". Com isso, ele quis dizer que uma pessoa descobre seu eu no ato de ler (1969:235). Por essa razão Dilthey escreveu sua *Crítica da razão histórica*, como um corretivo a Kant, desenvolvendo um sistema que unia ciência e vida, teoria e prática. O processo de entendimento é um processo histórico que busca o conhecimento objetivo do significado do autor. De Schleiermacher ele emprestou a ideia de identificação dos leitores com autores, mas foi além, ao apresentar a possibilidade de que os leitores estejam em uma posição melhor para entender os significados do texto que seus próprios autores. Visto que os leitores têm intersecção com a mente dos autores a partir de fora e aplicam muitas técnicas, eles podem recriar significados que vão mais fundo do que os próprios autores perceberam (cf. Bleicher 1980:19-26 para uma boa análise).

Essa abordagem apresenta fraquezas que são explícitas, e poucos seguiram Schleiermacher ou Dilthey tão longe. Ao fazer do autor — mais que do texto — o ponto central para o processo hermenêutico, eles se moveram para além dos limites possíveis da teoria hermenêutica. Eles são culpados de reducionismo por simplificar um processo complexo de entendimento ao apresentá-lo como um estudo psicológico do autor.

### 2. Movimento para longe do texto-autor: Gadamer

Entretanto, com a ascensão do movimento dialético via Karl Barth e especialmente Rudolf Bultmann, essa abordagem histórica passou a ser cada vez mais atacada. Tentarei aqui fazer a crônica desse ataque de uma perspectiva dupla, a fenomenologia de Heidegger e Gadamer e a semiótica da escola pós-estruturalista.

Porém, seria instrutivo, antes de começar, comparar com a paralela e distinta evolução da crítica literária. Semelhante à influência de Schleiermacher na virada do século, a escola da Nova Crítica dominou de 1930-1960. Com uma ênfase na forma

e textura do texto antes que em suas dimensões históricas, os partidários da Nova Crítica assumiram uma abordagem intrínseca do texto que deixava de considerar adequadamente o envolvimento subjetivo do intérprete. A onda de interesses estruturalistas e fenomenológicos apareceu em cena mais tarde que nos estudos bíblicos, mas levou a uma reorientação da disciplina literária muito mais rapidamente, na medida em que a crítica literária tem avançado no caminho da dinâmica orientada ao leitor mais que a hermenêutica bíblica (cf. Detweiler 1980:3-23). Isso não significa que a escola da Nova Crítica foi substituída. Na verdade, ela espalhou seus ramos, tais como a neoaristotélica "Escola de Chicago" com sua ênfase em uma "mímese" ou "imitação" filosoficamente fundada. Todavia, a cena hoje é controlada pelo leitor, em vez de controlada por abordagens orientadas ao texto.

Na crítica recente devemos começar com Hans-Georg Gadamer, cujo magistral *Verdade e Método* caracterizou os teólogos da palavra-evento da escola pós-bultmaniana. Thiselton identifica três movimentos que levaram à "metacrítica radical": um sentimento de "finitude histórica radical emergindo de Dilthey a Heidegger"; "a função constitutiva da linguagem" no processo do entendimento; e a insatisfação e controvérsia quando a hermenêutica cruzou as ciências sociais e as ideias literárias radicais (1992:318). O que Ernst Fuchs e Gerard Ebeling (fundadores da escola da "Nova Hermenêutica") chamam de "círculo hermenêutico" é visto por Gadamer como a "fusão de horizontes", a saber, o horizonte do texto e o do intérprete. Baseando-se no pensamento do segundo Heidegger, Gadamer defende que a linguagem está fundada em nosso próprio "ser" antes que só em nossa vida mental, e assim ambos, linguagem e texto, são entidades autônomas com vida própria (veja um excelente panorama em Thiselton 1980:327-356). Mais do que destravar o significado passado do texto, o ato de interpretação estabelece uma dialética com o texto no presente. A tentativa psicologística (de Dilthey e outros) de determinar a intenção do autor não é uma parte disso, argumenta Gadamer, pois no ato de escrever o "significado sofre um tipo de autoalienação" e deve ser "afirmado de novo" ou redespertado para a linguagem falada pelo leitor (1975:354-355).

Em outras palavras, quando estudo aquelas passagens onde Paulo reflete sobre sua vida passada — tais como Romanos 7 e Filipenses 3 — eu não estudo Paulo mas os textos que ele escreveu, e os textos falam a mim em minha situação atual em vez de recriarem a situação passada original do autor. Gadamer afirma: "Compreender não significa primeiramente deduzir o caminho de alguém no passado, mas ter um envolvimento presente no que é dito" (p. 353). Isso porque "textos não pedem para ser compreendidos como expressão viva da subjetividade de seus autores [...] O que foi fixado por escrito se desligou da contingência da sua origem e de seu autor e se fez

livre para novas relações" (p. 356-357). A linguagem do texto como presentemente constituída é determinante para o significado.

Porém, ao mesmo tempo, insiste Gadamer, a interpretação não é uma "ação de subjetividade", mas um ato histórico, um "colocar-se dentro de um processo de tradição, em que passado e presente são constantemente fundidos" (p. 258). A chave é a "distância temporal" entre sujeito (intérprete) e objeto (texto); isso permite que se esquadrinhe a pré-compreensão, ou tradição histórica, para selecionar só aqueles aspectos que se mostram significativos para a compreensão do texto.

Contrário à avaliação iluminista negativa da pré-compreensão como uma barreira para a interpretação, Gadamer o vê como fator positivo, na verdade como a chave para a verdadeira compreensão. O uso que Gadamer faz aqui de "pré-compreensão" é semelhante ao de Schleiermacher: é o terreno comum entre o intérprete e o mundo do texto, o estoque de conhecimento que permite que se agarrem as ideias no texto. As ideias preconcebidas do intérprete interrogam o texto e são também interrogadas pelo texto. Assim subjetividade e objetividade se misturam, e a interpretação se torna aplicação quando novos horizontes de possibilidade são abertos.[5] Resumindo, ambos, texto e intérprete, tomam parte no processo histórico de interpretação. A abertura do texto tem paralelo na abertura do leitor e os horizontes historicamente condicionados de ambos se misturam no ato de se chegar à compreensão. O mais importante para Gadamer é que esse processo ocorre no presente e não pode ser controlado pelo componente subjetivo passado da intenção do autor.

Gadamer segue Heidegger ao orientar toda compreensão para a linguagem: a compreensão vem não tanto pelos "métodos" de interpretação (como nas escolas clássicas de hermenêutica), mas pelo ato de "descoberta" (ou "verdade") dentro da comunicação. Além disso, trata-se de uma experiência estética que, aliás, ocorre mais prontamente no discurso oral que no escrito. No primeiro, tem-se um contexto pronto dentro do qual se interpreta a comunicação. Num "texto", entretanto, o mundo de pensamento antigo está ausente, e a mensagem está aberta à perspectiva subjetiva do leitor. A única solução é a base universal da linguagem. O intérprete chega ao texto consciente de sua pré-compreensão e o utiliza para fazer perguntas ao texto. O mundo de pensamento do texto se abre e, no diálogo que se segue, reforma as perguntas do intérprete. Essa é a versão de Gadamer do círculo hermenêutico, chamada de "fusão" de horizontes. O passado (o texto) e o presente (o intérprete) se misturam.

[5] Gadamer 1965:258-278. Mark C. Taylor crê que essa exposição de futuridade é a maior preocupação de Gadamer (1982:48-49). Entretanto, como ele mesmo admite, isso vem mais de Heidegger do que de Gadamer. Não obstante, embora não explicada plenamente por Gadamer, sem dúvida ela emerge logicamente de seu sistema. O texto certamente abre potencialidades futuras de apropriação.

É importante entender que Gadamer nunca nega o lugar do método objetivo ou científico. Ao contrário, ele defende que esse método só pode oferecer um certo grau de certeza e nunca pode realmente recriar o significado "pretendido" ou "original" do texto. Não há dois (interpretação e entendimento) ou três (com aplicação) aspectos separados no empreendimento hermenêutico mas antes um único ato de "chegar à compreensão". Passado e presente são fundidos. Não se pode interpretar "Deus amou tanto o mundo" meramente da perspectiva joanina; João 3.16 é sempre considerado da perspectiva da experiência atual que se tem do amor divino.

Em suma, a hermenêutica estética de Gadamer move-se do autor e do texto para a união de texto e leitor, com raízes no presente em vez de no passado. Gadamer tem corretamente visto o lugar do leitor no processo hermenêutico e o fato de que o sujeito está sempre presente no estudo do objeto. Sua "fusão de horizontes" é uma correção importante à escola psicologista. Todavia, há algumas fraquezas inerentes a essa teoria. Não é muito claro como Gadamer (isso também vale para a Nova Hermenêutica) evita o perigo da interpretação subjetiva. Para ele há dois controles contra a subjetividade — o horizonte passado do texto e a comunidade presente dos intérpretes (a "tradição" que questiona as interpretações subjetivas). Entretanto, não há critérios claros para evitar o subjetivismo. De fato, cada momento de leitura pode produzir um novo e renovado entendimento.

Além disso, Gadamer não desenvolve um método para distinguir verdadeira de falsa interpretação. Como nota Jeanrond, uma "comunicação sistematicamente distorcida" pode deturpar o significado do texto (1988:14-16, 22-37; veja também Thiselton 1980:314-316), mas Gadamer não desenvolve critérios para perceber entendimentos inadequados. Além disso, ele tem uma opinião não crítica da função do leitor na interpretação. É difícil ver como ele pode evitar a polivalência (significados múltiplos) visto que cada situação ou perspectiva presente é livre para guiar o texto para onde quiser. Com facilidade o resultado pode ser a anarquia. Vanhoozer chama atenção para o fato de que, em tal método, nunca pode haver "uma fórmula para a fusão hermenêutica" porque a compreensão é determinada pelos diferentes horizontes dos leitores (1998:106-107).

Por fim, Gadamer dá à tradição uma função não crítica no ato de se chegar à compreensão. Como E. D. Hirsh mostra: "O leitor que segue o caminho da tradição está certo, e o leitor que abandona esse caminho está errado" (1967:250). Entretanto, não há estabilidade nessa abordagem, uma vez que a tradição está sempre se desenvolvendo e mudando com base na comunidade e nos fatos.

Além disso, o resultado é uma mudança radical na definição de verdade já que ela seria diferente dependendo da tradição que a desenvolvesse. A verdade não

teria base universal ou absoluta que fizesse a ponte de uma comunidade para outra. Embora isso possa de fato ocorrer, não tem de ser assim, e nesses apêndices tentarei estabelecer a viabilidade de se procurar o pretendido significado original de um texto.

### *3. Estruturalismo*

Na frança, o estruturalismo preencheu o vácuo deixado por um crescente desencantamento com o existencialismo de Sartre; nos estudos bíblicos, ele preencheu um vazio semelhante causado pelo desencantamento de muitos eruditos com os resultados da crítica da forma e da redação.[6] A crítica bíblica atual, afirmam os estruturalistas, está preocupada mais com as tradições históricas do que com o gênero e desenvolvimento da trama, e, como resultado, ela produz um impasse em que o intérprete é incapaz de transpor o abismo entre significado e significação. A verdade histórica (*Geschichte*) é sacrificada no altar da história (*Historie*). O estruturalismo vai para o extremo oposto e argumenta que esses interesses diacrônicos (historicistas) são uma barreira para o verdadeiro significado e que o intérprete deve considerar somente a presença sincrônica (literária) do texto como um todo.

Um passo mais além da prioridade do autor e texto ocorre dentro do estruturalismo, ou mais precisamente na escola pós-estruturalista da semiótica.[7] O formalista russo Vladimir Propp desenvolveu uma "gramática" formal da narrativa em 1928, em seu estudo dos contos populares russos, mostrando como os elementos comuns de uma história (herói, vilão etc.) controlavam a interação da trama e geravam significado. Claude Lévi-Strauss, na década de 50, foi o verdadeiro "pai do estruturalismo" (termo de Kurzweil). Embora ele fosse mais o popularizador que o criador da escola, ele desenvolveu o sistema que conhecemos hoje. Duas fontes primárias o influenciaram. Primeira, Ferdinand de Saussure (1915) distinguiu entre *langue* (o sistema da língua) e *parole* (o ato de fala individual) e entre o significante (a imagem acústica) e o significado (o conceito por trás dela) na língua. Um termo como *amor*, por exemplo, significa coisas bem diferentes não só em várias culturas, mas até para indivíduos dentro da mesma cultura. Não é fácil mover-se do significante (amor) para o significado (doação sacrificial, forte afeição ou lascívia) em um dado ato de fala.

---

[6] Dificilmente poderíamos listar aqui todas as obras que detalham essa escola. Veja a bibliografia de Harari (1979:443-463), que trata com áreas não bíblicas, e Patte 1976. Veja também a introdução e conclusão de Kurzweil 1980 e Harari 1979:17-72. Veja críticas bíblicas conservadoras em Thiselton 1978:329-335 e Stancil 1980:4-59. Um excelente panorama da questão pode ser encontrado em Perpich 1984.

[7] Edith Kurzweil dá um quadro esclarecedor (para aqueles de nós mais familiarizados com sua contraparte bíblica) do movimento inicial (1980:227-245). Ela distingue semiótica como um movimento posterior rejeitado, de fato, por Lévi-Strauss, o qual ridicularizou sua falta de envolvimento social e preocupação com a linguística. A semiologia se desenvolveu com Barthes como um movimento crítico-literário e a semiótica com Derrida, em um empreendimento filosófico-linguístico.

Segunda fonte, o sistema formal de opostos binários de Roman Jacobson diz que existe uma polaridade entre metáfora (a relação ou associação vertical entre um termo e seu significado literal) e metonímia (as relações sequenciais ou horizontais entre conceitos linguísticos que levam a combinações de palavras). Para usar a mesma ilustração (amor), há uma tensão entre o campo semântico da metáfora e seu uso específico no conjunto individual de combinações de palavras dentro de um ato de fala. É preciso decifrar o código por trás das relações de superfície das palavras, e frequentemente elas são contraditórias. Somente então pode-se "entender" o "significado".

Com base nisso, Lévi-Strauss forjou sua teoria de que os fenômenos linguísticos devem ser entendidos não no sentido de significado consciente, mas inconsciente, e determinado não por termos individuais mas pelos sistemas inconscientes dentro dos quais são codificados ou encontrados (1963:1:32-34). Um estruturalista não se interessa pela mensagem de superfície de Romanos 5.8, mas pelos códigos subjacentes de Romanos 5 e a mensagem oculta por trás do texto de superfície. O intérprete deve aplicar leis gerais a esse sistema fechado de signos para determinar a estrutura profunda ou o significado inconsciente (mitopoético) subjacente à estrutura de superfície.

Para os estruturalistas, a mente humana estrutura o pensamento por meio de um sistema fechado de signos ou códigos que são organizados de acordo com padrões universais no cérebro. Esses padrões fazem a ponte de uma cultura para outra e basicamente determinam a visão que o autor tem da realidade (visão de mundo).

Portanto, esse sistema subsiste no nível subconsciente. O significado tem tanto um aspecto horizontal (sintagma) quanto vertical (paradigma), com o sintagma representa-se o desenvolvimento do pensamento dentro do contexto de superfície, e com o paradigma representa-se o mundo de pensamento a que cada ideia corresponde. O intérprete estuda a estrutura de todos os elementos na obra tomada como um todo; esses elementos tornam-se a chave ou "código" que aponta para a estrutura profunda de significado por trás das palavras de superfície do autor.[8] Nos muitos livros e artigos de *Semeia* dedicados a uma aplicação desses princípios, uma história, como um todo, é em primeiro lugar decomposta ou quebrada em suas unidades narrativas básicas (chamadas de "actantes"). Depois essas unidades são examinadas em termos dos códigos estruturais ou sequência narrativa nas unidades actanciais (sequência narrativa); isso gera a composição ou estrutura da configuração dos códigos. Por fim,

[8] A maioria dos eruditos bíblicos também utiliza a análise funcional de V. I. Propp (ele mencionou trinta e uma "funções" básicas ou desenvolvimentos de trama típicos que determinam todas as histórias); a análise actancial de A. J. Greimas (traços performativos e sequências disjuntivas pelos quais os opostos binários interagem na história); e a teoria de Todorov do discurso narrativo (que desconstrói a sequência gramatical e reconstrói o texto em termos de sua sequência proposicional).

a estrutura é recomposta com base em regras transformacionais (seguindo Chomsky), a partir do que a mensagem subjacente para hoje é determinada.

Essa escola é muito confusa para o leitor comum (e, na verdade, para a maioria dos eruditos!). Talvez uma ilustração — novamente de João 3 — ajude. O estruturalista nega que a declaração de superfície de João 3.16 possa transmitir o significado do texto para o indivíduo. Em vez disso, deve-se consultar o diálogo inteiro entre Jesus e Nicodemos em João 3.1-15, em particular os códigos binários do alto (Jesus) e de baixo (Nicodemos), depois aplicar esses ao acréscimo editorial de João 3.16-21, que tem seus próprios códigos de emissão-recepção, julgamento-salvação, crer-rejeitar, luz-trevas e verdade-mal. Esses símbolos são então decifrados para se descobrir a estrutura profunda, ou mensagem subjacente, e então transformados com base nos códigos de nossos próprios dias. O pano de fundo e a gramática de superfície não falam; são antes as oposições dentro do texto em si que comunicam o significado. Essas, além disso, falam diretamente a todo ouvinte.

Segundo os estruturalistas, não se pode utilizar uma abordagem diacrônica ao texto para delinear o que ele significou no passado. Deve-se antes aplicar uma abordagem sincrônica para decifrar o que ele significa no presente. Portanto, esse método (como as abordagens fenomenológicas) não está preocupado com o significado pretendido pelo autor e procura somente descobrir a estrutura por trás de seu pensamento como foi expresso, o "mundo comum" dos códigos subjacentes que se dirigem a nós diretamente. Já que as aparências não conduzem à realidade, o intérprete pode entrar nesse mundo comum somente pela revelação das estruturas por trás do todo — e não por trás das partes — do desenvolvimento da trama e pela revelação da plurissignificação (muitos significados) do texto e não do significado passado das declarações de superfície.

Além disso, o estruturalismo se opõe à ênfase no sujeito ou eu proposta pela fenomenologia e existencialismo. A humanidade é vista como um todo e não como indivíduos, e as leis universais da mente, afirma-se, estruturam a realidade de tal forma que o indivíduo "é automaticamente desvalorizado na medida em que o pensamento humano funciona em todo lugar segundo a mesma lógica" (Harari 1979:20). Experiência e realidade não mais são contínuos, mas devem ser reordenados ou estruturados em termos de um significado mais profundo, oculto da percepção que se tem dos fenômenos. Assim, constroem-se modelos ou estruturas de código que vão abaixo do mundo percebido até sua verdadeira natureza subjacente. "Há, portanto, uma descontinuidade, uma quebra entre a diversidade do real e a abstração formal da estrutura que o significa, o movimento de um para outro implicando uma passagem da diversidade para a simplicidade, do concreto para o abstrato" (p. 22).

Uma insatisfação com interesses estruturalistas básicas surge muito rapidamente, e fraquezas inerentes ao sistema levam ao que é agora chamado de "pós-estruturalismo". De fato, agora é muito comum se dizer que o estruturalismo *per se* foi suplantado ou está até mesmo "morto", substituído primeiro pela semiologia (o primeiro Barthes) e depois pela semiótica (Derrida e o segundo Barthes).[9] Seria proveitoso aqui sumarizar as fraquezas do estruturalismo inicial que levaram a essa mudança:[10]

1. Uma preocupação com a linguística e o fracasso em estabelecer um fundamento filosófico seguro. Considera-se que essa seja uma das maiores distinções entre o antigo estruturalismo e os pós-estruturalistas; todas as outras dificuldades estão conectadas.
2. Uma negação da história. Muitos pós-estruturalistas entendem que uma negação radical da história leva à dissolução do significado. O progresso das ideias não pode ser substituído por uma preocupação somente pelo momento, para que o próprio entendimento não seja perdido.
3. A perda da liberdade humana. Se a individualidade for substituída por um sistema fechado de códigos, resulta o determinismo. Não há significado no indivíduo; o entendimento prende-se somente à mentalidade de grupo. Esse é um preço muito alto a se pagar.
4. Exagero da importância de um sistema fechado de códigos de signos e de dualismo binário. Eles transformaram verdades parciais em leis de cobertura. A maioria hoje rejeita ideias rígidas de um sistema de leis fechado ou universal e reconhece que, embora a mente humana às vezes empregue oposição semântica (tais como bom-mau, luz-trevas), as estruturas de pensamento não podem ser forçadas a se acomodar a uma categoria tão limitada.
5. Uma tendência reducionista. O sistema força as ideias e tramas de um texto para dentro de construtos teóricos artificiais e ignora as complexidades das expressões de superfície individuais. Hoje os pós-estruturalistas entendem que a escola é mais uma ideologia que uma ciência e que ela produz classificações especulativas (o que Barthes chama de um "modelo hipotético") antes que leis de cobertura.

---

[9] Sobre a morte do estruturalismo, cf. Kurzweil 1980:229-230, 240-245 e Detweiler 1978:166. É claro que não estou alegando que ele jamais foi um movimento unificado. Entretanto, o consenso claramente afastou-se muito do modelo inicial.

[10] Além de Tompkins 1980, Frei 1974 e Childs 1977, cf. também Peterson 1978:24-26; Perrin 1976:168-181; Derrida 1979:82-120; Ricoeur 1974a:250-266.

6. O não reconhecimento do necessário elo entre sintaxe narrativa profunda e semântica de estrutura de superfície. A estrutura de superfície determina os princípios subjacentes, e geralmente a estrutura profunda está baseada no significado consciente antes que no inconsciente. A evidência da existência separada de "estruturas profundas" na mente é inadequada.
7. A dificuldade da busca por uma representação mundial do texto. Não é fácil determinar como verdades universais podem ser descobertas por meio do sistema de signos, visto que o princípio hermenêutico normal de mímese, ou imitação, é ignorado em favor do momento sincrônico. Os resultados da interpretação estruturalista são até mais subjetivos e variados que os da crítica histórica.
8. A negação radical da intencionalidade. A recusa em considerar um horizonte ou contexto histórico do texto na verdade nega a sincronia do texto em si, já que ele surgiu em uma era passada, não na era moderna. A distinção de Saussure entre *langue* e *parole* dificilmente exigia um passo tão radical.

### *4. Pós-estruturalismo*

Há um crescente consenso de que o estruturalismo pode discutir somente como um texto comunica significado, não o que ou por que ele o faz (cf. Perpich 1984; Harari 1979:22-23). A ausência de uma metodologia rigorosa levou a uma reavaliação. Uma das primeiras tentativas foi unir interesses pós-estruturalistas a fenomenologia, primariamente alinhada com a obra de Paul Ricoeur. Esse movimento foi tão influente que levou Norman Petersen a concluir seu artigo "Crítica Literária nos Estudos Bíblicos" cunhando o termo "semiótica fenomenológica" (1980:42), para dar conta do que vou chamar de "a nova crítica literária". A mudança-chave é o movimento que vai dos signos incorporados ao texto para o leitor como o gerador de significado. Assim, o novo movimento semiótico voltou-se dos signos em si para a percepção dos signos na mente do leitor.

Robert Detweiler (1978), Petersen (1978) e Edgar McKnight (1978) simultaneamente tentaram juntar as disciplinas formalmente opostas do estudo histórico-crítico e dos interesses estruturalistas. O problema hermenêutico relaciona ambas as preocupações extrínsecas (ligando o texto a outros textos semelhantes) e a métodos intrínsecos (tratando com o texto em si). Visto que a língua é um sistema semântico direto e o significado do nível de superfície determina a mensagem da estrutura profunda, a "intencionalidade" da consciência como definida pela fenomenologia é essencial. Somente por "parentetização" ou consideração do significado de superfície, ou consciente, pode-se chegar à realidade por trás dele.

ɜnológica tratando com a existência e percepção que o ho-
ɹnida à dimensão poética (Jacobson). A interação resultante
orna-se possível pela perspectiva da "segunda ingenuidade"
"pós-crítica" que permite que se entre no mundo de pensa-
bra estética. O(s) autor(es) bíblico(s) e os leitores originais
ɜses, e o intérprete fala somente do "autor implícito" e do
258-260, 269-271). O texto fala por si. O autor e leitor não
ɔom certeza. Temos somente o texto e o autor fornece apenas
·o, primeiramente via "narrador", que se torna a presença por
e real de informação. Ele é o elemento visível no texto.

: a "polivalência", ou "plurissignificação" (múltiplos signi-
perspectiva do leitor é crucial para a interpretação, resulta
ılência quando várias visões de mundo contemporâneas são
ıminar a forma do texto. O ensaio programático de Susan
ma teoria dos significados múltiplos" segue os ensaios pós-
*ɘia 9*, interpretando a parábola do filho pródigo a partir das perspectivas da psicanálise freudiana, arquétipos junguianos e estruturalismo rigoroso. Ela defende que a situação como está (que leituras de um texto por diferentes indivíduos produzem uma multiplicidade de significados) exige uma teoria que explique o fenômeno (1977:84-92). Ela então sugere uma abordagem semiótica para ambos, leitor e texto, e afirma que isso demonstra que a significação última deriva não só da interação do texto lingüístico, mas de um "sistema de segunda ordem". Esse sistema envolve uma significação não expressa que força o intérprete a completá-la. Visto que os leitores completam o significado do texto dentro de restrições da própria estrutura de superfície, sua mente ou sistema de crença determina o significado não expresso (o significado do texto) mais que o significante/texto em si. O sistema analítico empregado "gera" ou reforma a interação de texto e intérprete, e resultam significados plurais — significados determinados não pelo texto, mas por seu diálogo com várias comunidades de fé.

John Dominic Crossan segue o artigo de Wittig com seu "Metamodel for Polyvalent Narration" [Metamodelo para narração polivalente] (1977:119-121, 133-134). Seguindo Jacques Derrida, ele aplica o conceito nietzschiano de "jogo", argumentando que o "jogo" no texto remove a possibilidade de qualquer decifração final ou última de seu significado. Visto que todos os sistemas de signos têm sua origem no jogo, toda interpretação é lúdica em vez de mimética, aberta em vez de representativa. O texto como um sistema de signos é, nessa luz, uma arena aberta para muitos jogos, e cada comunidade interpretativa está livre para "jogar" nesse campo segundo suas

próprias regras. Diferentes "jogos" em um texto prestam-se a diferentes significados. Crossan aplica essa teoria aos dois aspectos textuais da trama e da metáfora, afirmando que a "trama manifesta a história como jogo", e que a metáfora torna-se alegoria e, portanto, é plurissignificante em essência. Toda literatura é lida em diferentes níveis, dependendo dos "perceptores percebidos" (os leitores) e suas perspectivas. Já que toda linguagem é metáfora, e visto que a metáfora é "vazia de significado em sua essência", a linguagem é caracterizada pela "ausência" (a ausência de significado literal e de coerções hermenêuticas). Portanto, resulta necessariamente um significado múltiplo, na medida em que o perceptor fornece o conteúdo para a metáfora autônoma e vazia.

Wittig e Crossan defenderiam que cada pessoa deve interpretar a mensagem de João 3, por exemplo, com base em seu próprio sistema de crença. Além disso, a interpretação de cada um será uma verdade "válida" a partir dessas diferentes perspectivas. Há algo a ser dito em favor disso. Por exemplo, calvinistas e arminianos interpretam "Deus amou tanto o mundo" de formas muito diferentes, especialmente em comparação com outras passagens joaninas (tais como Jo 6.37-40; 15.1-6). Alguns calvinistas destacam João 6.37-40 e enfatizam o lado soberano da predestinação divina na salvação; o *mundo* torna-se o eleito. Os arminianos enfatizam João 1.4,7,9; 15.1-6 e a responsabilidade individual na decisão de fé. A cada pessoa no "mundo" é dada uma obrigação de responder ao amor de Deus. O debate é se ambos os lados estão igualmente corretos ou se um diálogo estendido entre os vários sistemas (nesse caso, entre calvinistas e arminianos) não poderia ajudar o intérprete a "pôr entre parênteses" os sistemas, bem como permitir que o texto fale por si. Creio que a segunda alternativa é a correta.

Com o estruturalismo e o pós-estruturalismo nos movemos ainda mais do objeto/texto para o sujeito/leitor. Barthes afirma: "Como uma instituição, o autor está morto: seu estado civil, sua pessoa biográfica desapareceu; removidos, eles não mais exercem sobre sua obra a formidável paternidade cuja narrativa da história literária, ensinando, e a opinião pública tinham a responsabilidade de estabelecer e renovar."[11] Vanhoozer mostra que para pós-estruturalistas como Stephen Moore o ato de ler um texto para descobrir o significado pretendido pelo autor é um "ato interpretativo imoral", visto que a obrigação ética do leitor é ir contra a matiz ideológica do texto bíblico de vez em quando (1998:81-82). A chave é a autonomia do texto. Críticos

[11] Barthes 1975:27 como citado em Taylor 1982:47. É claro que reconheço a diferença semântica entre meu uso de *texto* e o uso de Barthes de *autor*. Com a expressão "interpretação relacionada ao texto" quero dizer um ato que está preocupado com a intencionalidade histórica. Portanto, a análise de *texto* em meu sistema inclui o que Barthes quer dizer com *autor*.

literários modernos creem que o texto como uma entidade torna-se independente do autor tão logo ele é escrito, e portanto não pode ser restringido ao autor ou leitores originais. O lugar próprio do leitor/perceptor/intérprete na tarefa hermenêutica introduz uma dimensão epistemológica e ontológica que distancia o leitor da situação histórica do autor original. O círculo hermenêutico assim estabelecido entre texto e leitor envolve a constante intromissão da interpretação do próprio leitor. De fato, a natureza autônoma do texto exige que o leitor entre em seu mundo comum e complete seu significado. Essa interação entre perceptor (leitor) e percebido (texto) abre o texto para possibilidades interpretativas sem fim.

Estamos de novo no centro do problema. Você, leitor, não me conhece, o autor. O texto deste livro não reflete verdadeiramente minha personalidade. Sem dúvida isso é óbvio; a questão, entretanto, é se ele adequadamente reflete meus pensamentos sobre a possibilidade de significado. Pode você como leitor entender minha oposição à polivalência, ou esse texto é autônomo em relação às minhas opiniões? Neste momento estou escrevendo na biblioteca da faculdade de teologia da Universidade de Marburg. Certamente muitos dos professores aqui, instruídos nas abordagens existenciais ou histórico-críticas, e tendo crescido na cultura alemã, lerão esses argumentos de uma perspectiva bem diferente. A questão não é se eles concordarão, mas se eles podem entender meus argumentos. Não estarei por perto para esclarecer minhas ideias, então certamente essa comunicação escrita carece da dinâmica do discurso oral. Além disso, leitores sem o necessário preparo filosófico sem dúvida terão dificuldades com os conceitos envolvidos.

Entretanto, será que isso significa que nenhum esclarecimento pode transmitir o significado que eu procuro comunicar nesses parágrafos? Acho que não. Essa questão tem dois aspectos: podemos saber o que outra pessoa quis dizer em um relato escrito, e isso é importante para conhecer o significado original pretendido? Ambas as questões devem ser consideradas.

Muitos pós-estruturalistas veem o texto como "arte" e não como "obra", já que a arte tem uma vida própria após ser terminada, enquanto que a obra é meramente "exibida" (Barthes 1979:74-75). As antigas relações entre autor, leitor e observador experimentaram o que Barthes chama de um "desvio epistemológico". Com respeito a isso, ele apresenta sete proposições: (1) O texto é experimentado só como atividade, como a produção de uma obra que não para. (2) O texto é paradoxal e até subversivo com respeito a tentativas de classificá-lo quanto ao gênero; ele atravessa todas as distinções hierárquicas sendo, portanto, aberto. (3) O campo do texto é o do significante, que tem um número infinito de significados possíveis; como tal, o texto é radicalmente simbólico e sem fechamento. (4) A pluralidade irredutível de possibi-

lidades de significado centra-se na diferença e intertextualidade; i.e., o texto contém em si outros textos em termos de seus múltiplos significados.[12] (5) Diferente de uma obra de arte, o texto não está ligado à "assinatura do pai", i.e., às intenções do autor; o autor retorna, se é que retorna, como um "convidado" que não é mais necessário na tarefa interpretativa. (6) A distância entre escrita e leitura é removida quando leitor e texto são ligados "em um único processo significante" em que se pede ao leitor que colabore com o texto na produção de uma *nova obra.* (7) O texto participa com o leitor na produção do prazer estético via "transparência de relações de linguagem"; no momento da leitura, o intérprete transforma o texto em sua própria obra (p. 74-81). Pense no texto como um playground. Em um campo assim pode-se jogar qualquer jogo — futebol, vôlei etc. O campo só tem a possibilidade do jogo; o grupo decide que jogo quer e que regras se aplicam ao jogo. É isso que acontece com um texto nessa perspectiva. O texto tem apenas uma possibilidade de entendimento. O processo real e resultado da interpretação são decididos pelo leitor, não pelo livro.

### 5. *Crítica resposta do leitor* (reader-response)

Há ainda mais duas escolas (resposta do leitor e desconstrucionismo), e cada uma de forma bastante diferente finaliza o movimento que parte do autor/texto em direção ao leitor (uma excelente e breve história desse movimento de Agostinho até o presente está em Van der Weele 1991:127-132).[13] A crítica resposta do leitor vai além dos pós-estruturalistas ao propor não só a autonomia do texto, mas a verdadeira união entre texto e leitor no momento da resposta. Alguns ensaios em *Reader-response Criticism* [Crítica resposta do leitor] (Tompkins 1980) demonstram isso. Norman Holland argumenta que a resposta envolve uma fusão entre autor (note a presença de "autor"!) e leitor quando o último "mistura" seu eu essencial com o texto (p. 70-100). Esse ato é centrado no leitor em vez de centrado no texto. David Bleich vai além, apresentando uma crítica subjetiva em que até a autonomia do texto é negada e substituída pela identidade individual (p. 134-163). O texto é um objeto só em um sentido físico; como "significado" ele existe só na mente do leitor. Portanto, a "resposta" une a pessoa ao texto e é um ato subjetivo, um processo no qual toda a comunidade de intérpretes produz significado por meio de um diálogo a respeito do texto. Note que

---

[12] Intertextualidade, como Detweiler aponta, se tornou uma questão importante no debate pós-formalista (1980:10-11). "O texto é sua própria interpretação [...] e se revela como insuficiente para a análise *séria*, de forma que se recorre à diversão com o texto como forma de encontrá-lo" (p. 11).

[13] De novo, somos forçados a justapor duas diferentes formas de considerar *texto*. A crítica "resposta do leitor" usa *texto* para distinguir a produção histórica do autor de seu significado pretendido. O pós-estruturalismo, por outro lado, utiliza *texto* para retratar a entidade autônoma que se separa do autor e completa seu significado somente no ato de leitura.

com a crítica resposta do leitor a subjetividade na interpretação não é mais alguma coisa a ser evitada, mas deve ser bem recebida e encorajada.

Stanley Fish define o significado em si por meio de categorias fenomenológicas (1980:177). O entendimento não surge da experiência; não há escolha epistemológica entre significados alternativos, mas uma união ontológica entre o leitor e o texto. Em outras palavras, o texto desaparece e o leitor "cria" significado. Características formais tais como estilo e intenção do autor interpenetram a percepção do leitor, levando à tese básica de Fish de "que a forma da experiência do leitor, as unidades formais e a estrutura da intenção são uma coisa só, que eles aparecem simultaneamente, e que, portanto, as questões de prioridade e independência não são levantadas". Sua pergunta mais importante é como começar. Se o texto não tem existência fora da interpretação, o que se interpreta? Fish responde ao dilema apontando para a existência anterior de "estratégias interpretativas" que se originam na comunidade de intérpretes. A estratégia de leitura, desenvolvida dentro de uma comunidade interpretativa (semelhante à "tradição" de Gadamer), se une com o texto e produz significado.[14]

Todavia, há diferenças importantes entre os proponentes da crítica resposta do leitor.[15] Alguns, como Wolfgang Iser, focalizam mais o texto e mantêm elos com o formalismo da Nova Crítica centrada no texto. Para Iser, os temas do texto fazem a ponte para os leitores e guiam, bem como corrigem, sua interpretação. Iser fala das "indeterminações" ou brechas no texto que forçam o leitor a se envolver em seu "mundo" textual. É então na dialética entre os signos indeterminados do texto e a perspectiva suprida pelo leitor que o "entendimento" ocorre (1978:24-25). Entretanto, para Iser o texto fornece o ímpeto, prendendo leitores e atraindo-os para seu mundo narrativo. Ele faz isso por meio de um "repertório" ou configuração textual que provê uma sequência interna (trama, diálogo e assim por diante) percebida pelo leitor. As unidades actanciais, ou a estrutura frasal em desenvolvimento, estabelecem uma série de antecipações que envolvem os leitores na trama e os forçam a completar seu significado textual. Os leitores fazem isso com base em sua estratégia e experiência de leitura e, portanto, o texto é plurissignificante em essência; não obstante, para Iser o texto controla o processo de leitura (p. 93-111). Os leitores modernos dessa forma

[14] Como Tompkins destaca, o problema aqui é que o "eu como uma entidade independente desvanece" (1980:xxiii).

[15] Há bons panoramas disso em Freund 1987 (esp. cap. 1); Jeanrond 1988:105-115; e Porter 1990. Van der Weede (1991:132-142) separa os tipos resposta do leitor em modelos psicológicos de entendimento (Holland e Bleich), com o significado dependendo inteiramente da situação mental do leitor; modelos sociais (Culler e Fish), com convenções de leitura herdadas de uma comunidade que determina o significado; e modelos intersubjetivos (Iser, Jauss, Rosenblatt), com ambos, o pré-entendimento mental e as convenções sociais, interagindo para produzir significado.

se alinham com o leitor implícito (cf. p. 211-212) para captar a estratégia de leitura do texto. Assim, os leitores "completam" o significado do texto.

A maioria dos estudos bíblicos do tipo resposta do leitor (tais como Culpepper, Fowler, Rosseguie) se encaixa nessa categoria. Esses últimos eruditos procuram misturar resposta do leitor com perspectivas histórico-críticas e estudar como "o autor do evangelho empreendeu dirigir e controlar a experiência e leitura do leitor" (Fowler 1981:149; citado em Porter 1990). Nesse sentido, muitos de nós somos um tipo de crítico resposta do leitor. Como um especialista nos evangelhos, eu digo a meus alunos que eles precisam desempenhar uma "identificação de leitor" com os leitores originais para estudar a significação de uma história para nossos dias. Isto é, eles perguntam o que Marcos ou Lucas está dizendo a seus leitores originais para fazer com a história, e então alinham-se com aquela ação e perguntam como ela se aplica a nossos dias.

Todavia, muitos praticantes literários da resposta do leitor se encaixam em um segundo tipo, exemplificado em Stanley Fish. Para Fish a estratégia de leitura não é um componente na produção de significado, mas *o* componente. A situação de leitura domina o texto, que guia, mas não tem identidade fora da mente do leitor. O texto supre só significados potenciais (note a ênfase no plural, "significados"), e esses são, então, concretizados pelos leitores, que selecionam aqueles significados que se encaixam em suas estratégias interpretativas. Não é a intenção de um texto que produz significado, mas "leitores desempenhando atos" (1980a:11-14). De fato, para Fish, o texto como uma entidade formal não existe separado do ato interpretativo do leitor. A preexistência pertence à comunidade que molda a experiência do leitor.

> A relação entre interpretação e texto é assim revertida: estratégias interpretativas não são postas em execução após a leitura; elas são o molde de leitura e, porque elas são o molde de leitura, dão aos textos sua forma, fazendo-os em vez de, como geralmente assumido, surgindo deles.[16]

Em outras palavras, o Sermão do Monte como um texto é chamado à existência quando o leitor o vivencia. Além disso, não há interpretação objetiva de Mateus 5—7, mas sim um ato subjetivo quando o leitor escolhe uma estratégia de leitura e aborda o texto em conformidade com ela. Por essa razão, leitores podem vivenciar um texto de forma diferente cada vez que o leem.

Para Fish, diálogo e pesquisa crítica podem proceder somente dentro de um conjunto de interesses de leitura com pressuposições compartilhadas. Portanto, debate e

[16] Fish 1980a:13. Veja uma boa análise da influência de Fish nos estudos bíblicos em Moore 1986:707-719.

entendimento são possíveis somente dentro de uma comunidade literária. Os que são de comunidades diferentes usam as mesmas palavras ou símbolos, mas atribuem a eles significados diferentes; não há significado literal, só uma pluralidade de possibilidades de significado que são concretizadas no ato de leitura (p. 356-376). O objetivo não é descobrir o que o texto está dizendo, mas primeiro vivenciar o que ele faz e então persuadir outros a respeito da validade de sua perspectiva do texto (p. 303-321). Somente o momento sincrônico, ou presente, de leitura pode ser chamado de "interpretação". O ato passado de interpretação (o dos leitores originais) pertence a uma comunidade que está para sempre perdida e não pode ser recuperada. Assim, para Fish, o leitor pode exultar no presente momento de descoberta e experiência criativa na reconstrução do texto. É a estratégia de leitura adotada da comunidade paradigmática de que se é parte que fornece a metodologia para se interpretar um texto, e o entendimento resultante necessariamente será diferente do entendimento a que se chegou a outras comunidades. Meu entendimento do livro de Apocalipse será muito diferente se eu pertenço a uma comunidade dispensacional ou a uma reformada.

Em suma, nem texto nem intérprete têm autonomia, pois ambos se fundem no momento da leitura e não podem existir separados um do outro. Como Jane Tompkins afirma, não devemos separar a "teoria formalista" da Nova Crítica da "práxis institucional" da escola resposta do leitor (1980:201-232). Visto que ambas na verdade identificam crítica/interpretação com questões de explicação/significado, elas partilham das mesmas regras. Ao mesmo tempo, entretanto, sua negação radical do texto e adoção de sua autonomia as coloca mais longe do autor e do texto e voltadas para o leitor/comunidade como a força geradora na hermenêutica.

Muito pode ser recomendado na crítica resposta do leitor, especialmente entre os que seguem Iser. A teoria hermenêutica ainda não tratou de forma adequada com o lugar do leitor e da comunidade interpretativa no ato de se chegar ao entendimento. Da mesma forma, a influência do pré-entendimento, ou a estratégia de leitura, sobre a assim chamada interpretação objetiva deve ser considerada mais cuidadosamente após interagir com essa escola. De fato, a abordagem básica do capítulo sete sobre análise narrativa vem em grande parte dessa escola.

Não obstante, há algumas desvantagens graves. Primeiramente, há um reducionismo em dizer que o leitor, e não o autor ou o texto, produz significado. Edgar McKnight diz que "uma abordagem literária à Bíblia no contexto dos estudos literários contemporâneos, entretanto, permite — e até exige — uma visão do texto como ambos, um documento antigo com significado original e uma mensagem viva com significação contemporânea" (1988:107). Ele vê continuidade entre a mensagem para os leitores originais e para os leitores modernos. Ao mesmo tempo, entretanto, ele nega qualquer

elo necessário entre aqueles significados. O leitor moderno está livre para descobrir seu próprio significado no texto sem levar em conta o significado histórico ou original.

Ademais, há um ceticismo radical e desnecessário na abordagem. Embora isso seja manifesto mais em Derrida que em Fish, está não obstante presente em algum grau em todos esses partidários. Mcknight define a leitura "pós-moderna" como uma que questiona a pressuposição de que um texto tem um significado objetivo ou referencial. Ao contrário, o significado é encontrado no leitor (p. 14-15). Entretanto, quando esses críticos falam de uma descontinuidade radical entre texto e leitor, são culpados de pensamento disjuntivo. Texto e leitor não são completamente autônomos. Ao contrário, eles se dirigem um ao outro (o círculo hermenêutico) quando o leitor procura o entendimento. Mesmo que eu, o leitor, perceba o significado de um texto como o Sermão do Monte do ponto de vista de meu pré-entendimento, eu posso ainda permitir que o texto se dirija, questione e, se necessário, mude essa minha perspectiva. Em outras palavras, há um diálogo, na verdade um triálogo, entre autor, texto e leitor levando ao significado do texto. O lugar exato que o autor e o texto têm nesse sistema será o tema do apêndice dois; aqui eu quero destacar o fato simples de que ambos têm um lugar no processo de descoberta do significado. Nós, como os leitores originais, também podemos abordar o texto por meio de uma leitura atenta ou informada, discernindo as dimensões histórica e intertextual das histórias bem como a trama em desenvolvimento.

Além disso, enquanto partidários da crítica resposta do leitor, como Fish, têm uma atitude cética para com autor e texto, eles têm uma atitude não crítica e docética para com as comunidades interpretativas e as estratégias de leitura. Nenhum aparato crítico existe para um diálogo crítico entre comunidades, somente para o diálogo dentro de uma comunidade. Fish criou um sistema que tem livre interação, mas nunca o tipo de verdade que pode fazer a ponte entre comunidades. Nas possibilidades infinitas dentro de um texto é difícil ver como ele escapa ao relativismo.[17] Controles existem somente dentro de uma comunidade de leitura, e não há controles para proteger contra comunidades relativizadoras, especialmente visto que o leitor relativizado está livre para escolher entre um infinito número de comunidades. O tipo de comunidade vislumbrado pela crítica resposta do leitor é a um e ao mesmo tempo muito grande (uma macrocomunidade que abarca um sistema linguístico ou cultura como um todo) e muito pequena (microcomunidades com combinações infinitas das quais os leitores estão livres para escolher qualquer número em qualquer momento).

---

[17] Cf. Eagleton 1983:85-90 e Jeanrond 1988:111-115, ambos reconhecem o problema da arbitrariedade nessa abordagem.

É difícil ver como pode haver qualquer coesão com um conceito tão indistinto e confuso de comunidade.

Thiselton nomeia Fish de "sociopragmático", alguém que entende que tanto o texto como o leitor são controlados por contextos culturais diferentes que nunca podem se cruzar (1992:537-539). Não há objetividade, mas somente uma subjetividade interna que controla o processo interpretativo. O "erro fatal" de Fish é sua recusa em descobrir um meio termo entre formalismo e um antiformalismo pragmático radical (que ele defendeu). Thiselton então compara Fish a Wittgenstein (1992:540-550). Em seu conceito de "jogos de linguagem" Wittgenstein descobriu o meio termo, mas Fish (provavelmente, devido a sua falta de profundidade filosófica) não. A verdade é que pode haver interação dialogal entre comunidades diferentes. Thiselton tem cinco críticas do ponto de vista da comunicação bíblica: (1) se o significado textual é um produto da comunidade, os textos nunca podem transformar leitores "de fora para dentro"; (2) o discurso profético perdeu seu poder e de fato realiza o oposto, pois sua mensagem é construída pela própria comunidade à qual ele pretende se dirigir; (3) noções como graça e revelação são ilusões, já que não há fatos estabelecidos; (4) a "mensagem da cruz" já não é mais que "o constructo linguístico de uma tradição"; (5) nada pode jamais ser contado como erro no desenvolvimento da doutrina, pois é tudo pouco mais que um constructo social (p. 549-550).

### *6. Desconstrucionismo*

Jaques Derrida desenvolveu uma abordagem que adota o programa mais radical até aqui, pois ele questiona a própria possibilidade da crítica teológica ou filosófica como a definimos atualmente. Derrida é o produto de uma linha direta de continuidade do estruturalismo passando pelo pós-estruturalismo até o desconstrucionismo. Cada escola construiu sobre, e tentou corrigir, as fraquezas de sua predecessora. O pós-estruturalismo (Barthes) reagiu contra a pressuposição estruturalista de que os códigos linguísticos proveem uma linha direta ao significado de uma língua ou texto, argumentando que toda linguagem, mesmo o discurso de segunda ordem do estruturalismo, está aberta a outra metalinguagem por trás dela. O desconstrucionismo então chega ao ponto de questionar o poder comunicativo da linguagem em si. É realmente difícil descrever o pensamento de um pensador tão complexo em poucos parágrafos, porém o próprio número de obras que tem aparecido testifica a respeito do impacto de Derrida nos estudos teológicos (Detweiler 1982; Culler 1982; Ellis 1989; Burke 1992; Critchley 1992; Rutledge 1996). De fato, é realmente estranho que tenha demorado tanto para se "descobrir" Derrida devido a seu impacto na cena do estruturalismo desde meados dos anos 60, especialmente após a publicação simultânea em

1967 de três obras importantes: *De la Grammatologie*, *L'Écriture et la différence* e *La voix et le phénomène.*[18]

Derrida ataca o próprio fundamento do pensamento filosófico ocidental, argumentando que a filosofia não mais detém um lugar incontestável e privilegiado como a supervisora da verdade. Ele se baseia em Friedrich Nietzsche (1844-1900) defendendo uma abordagem retórica em vez de filosófica à epistemologia. Em seu núcleo, o desconstrucionismo tenta libertar linguagem e retórica de suas restrições do pensamento filosófico. No discurso inaugural de Derrida (em que o movimento foi lançado) na universidade Johns Hopkins em 1966 ("Estrutura, Signo e jogo nos discursos das ciências humanas") ele argumentou que a filosofia desconstrói a si mesma porque não há um centro verdadeiro fora dela que possa agir como um "significado transcendental", porque ela é parte do universo dos signos e, portanto, necessita de mais signos para justificar suas reivindicações. Por causa da interminável cadeia de significações ela descentraliza a si mesma. Todo discurso é provisório e caracterizado pela instabilidade (cf. Jacobs 1991:175-179). Aqui Nietzsche é essencial como precursor de Derrida. Nietzsche vê com ceticismo a metafísica ocidental, argumentando que ela surgiu de uma rejeição socrática da base metafórica da linguagem. Desde Sócrates e Platão, Nietzsche e Derrida afirmam, o pensamento racional manteve um controle tirânico sobre o entendimento humano. Visto que toda lógica finge ser racional, mas é na verdade metafórica, tentativas de determinar o significado estão condenadas ao fracasso, e a verdade é radicalmente relativa. A filosofia reivindica ser lógica, mas na verdade ela é retórica e, portanto, é tanto ilusão como fraude. Isso pode ser exemplificado na definição que Nietzsche dá de verdade:

> O que, então, é a verdade? Um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos — em resumo, uma soma de relações humanas que têm sido realçadas, transpostas e embelezadas poeticamente e retoricamente, e que após longo uso parecem firmes, canônicas e obrigatórias para um povo: verdades são ilusões sobre as quais já se esqueceu que isso é o que elas são: metáforas que são desgastadas e sem poder sensual; moedas que perderam suas efígies e agora valem somente como metal, não mais como moedas.[19]

---

[18] Traduções inglesas: *On Grammatology*, trad. G. Chakravorty (Baltimore: Johns Hopkins Press, 1976) [publicado em português com o título *Gramatologia* pela Editora Perspectiva]; *Writing and Difference*, trad. A. Bass (Chicago: University of Chicago Press, 1973) [publicado em português com o título *A escritura e a diferença* pela Editora Perspectiva]. Boas exposições de seu pensamento encontram-se nas introduções. O próprio Derrida diz que deve-se ler a primeira metade de *On Grammatology* (sobre a história da noção do signo) como uma elaboração de temas dispersos em *Writing and Difference* (Bass 1978:x).

[19] Nietzsche 1982:46-47.

Derrida cunhou o termo *logocentrismo* para descrever o raciocínio filosófico; esse termo refere-se ao "mito" de que a palavra falada, ou racionalidade, provê o fulcro central por trás da busca por entendimento. Derrida desconstrói essa pressuposição. Em "Violência e Metafísica", ele argumenta que o encontro com o texto deve sempre ser definido por "negatividade", pois "o infinitamente outro não pode ser limitado por um conceito, não pode ser pensado na base de um horizonte; pois um horizonte é sempre o horizonte do mesmo" (1978:92-109). O encontro pode somente transcender e separar-se da negatividade via interrogação, isto é, o "jogo" do leitor no texto. O *logos* platônico (a comunicação racional do significado) é negado pela superestrutura interna/externa da metáfora e pela unidade de pensamento e fala. Em outras palavras, a metáfora controla tanto o significado interno quanto o sistema de signos externo por trás da linguagem. Nunca se pode diferenciar qualquer "significado" distinto no discurso filosófico, e assim o último torna-se não filosofia, vista na "inabilidade de justificar-se, de vir em socorro como fala" (p. 152).

Derrida define o desconstrucionismo como um processo de "descentralização" em que o *locus* central de uma estrutura, aquela que dá significado, coerência e presença, foi rompido e se tornou "um não *locus* em que um número infinito de substituições de signos entrou em cena" (p. 280). A metafísica da "presença" no pensamento ocidental foi desconstruída pelos conceitos duais de signo (com o significado tanto identificado com quanto "expulsando seu significante para fora de si mesmo") e de jogo como o nietzschiano destróier da metafísica por meio do discurso (p. 280-281). Derrida quer dizer que não há "presença" real de significado em um texto, porque os símbolos não podem mais ser identificados com seu significado original. No ato da escrita, a intenção do autor (de fato, sua própria presença) foi "expulsa" do texto autônomo, que agora "joga" em qualquer playground interpretativo que o leitor traz para ele. Um texto como a narrativa da ressurreição em Marcos 16.1-8 não mais tem qualquer conexão com o autor original ou leitores. Ela consiste em uma série de signos que atraem o leitor para dentro do "jogo" em sua arena textual.

Derrida especificamente ataca o conceito (oriundo de Saussure) de "presença" na língua falada, argumentando que a "escrita" tem prioridade sobre a fala, e que "ausência" e "diferença" caracterizam a linguagem. Ele é especificamente oposto a "fechamento", à busca por um significado central, porque, segundo ele, o texto fica bloqueado no significado único e deixa de existir como texto. Além disso, para Derrida, fechamento é impossível porque quando nós destrancamos a porta para os signos, encontramos a sala vazia: não há significado central ou original. Ao contrário, um texto é "aberto" ou livre para ser reproduzido na experiência do leitor.

A "diferença" surge do ataque de Derrida à prioridade da língua falada sobre a escrita em filosofia. Para Derrida, a tensão entre fala (*parole*) e "língua como sistema" (*langue*) é desconstruída na escrita, que põe um sistema de signos despersonalizados em lugar da assim chamada "presença" na fala. A escrita introduz um jogo que desloca o significado; nesse sentido a palavra falada é um tipo de "escrita generalizada", uma escrita na mente. Assim, a escrita precede a fala e a determina; isso então rompe a abordagem ocidental à linguagem. "Diferença" para Derrida é o resultado; esse conceito significa uma interação entre os termos franceses *differ* (indicando a oposição básica entre significante e significado, que destrói o conceito de significado) e *defer* (indicando a fato de que o significado é "adiado" pelo jogo interminável entre o texto e o leitor). Visto que a linguagem (*parole*) nunca pode proporcionar acesso completo à "auto-presença", ou pensamentos (*langue*), que está por trás dela, a ausência caracteriza a busca pelo significado.[20]

Para Derrida e seus seguidores, nunca há e não pode haver qualquer verdadeira transferência de sentido ou de significado. Ao contrário, o significado é transformado no ato da leitura, e a diferença é concebida em categorias tanto espacial (ausência de contiguidade) quanto temporal (significado como adiado ou excluído do presente). Derrida afirma que não se pode conhecer o "significado original" de nenhum texto. O significado derivado pelo intérprete difere radicalmente daquele do autor. Este simplesmente não pode ser transferido. Aqui a tensão fora-dentro passa ao primeiro plano no pensamento de Derrida:

> A escritura é a saída como descida para fora de si em si do sentido: metáfora-para-outrem-em-vista-de-outrem-neste-mundo, metáfora como possibilidade de outrem neste mundo, metáfora como metafísica em que o ser deve ocultar-se se quisermos que o outro apareça [...] Pois o outro fraterno não está *primeiro* na paz do que se denomina a intersubjetividade, mas no trabalho e no perigo da inter-rogação; não está primeiro certo na paz da resposta em que duas afirmações *se esposam*, mas é chamado na noite pelo lavrar da interrogação. A escritura é o momento desse Vale originário do outro no ser. Momento da profundidade também como decadência. Instância e insistência do grave.[21]

[20] Veja em Norris 1982:24-32, 46-47 uma excelente discussão sobre isso.

[21] Cf. Derrida 1978:29-30 [*A escritura e a diferença*, p. 52]. Gayatri Spirak, em seu prefácio a *On Grammatology* [Gramatologia], afirma: "no reelaboração de Derrida, a estrutura prefácio-texto fica aberta em ambos os extremos. O texto não tem identidade estável, nem origem estável, nem fim estável. Cada ato de leitura do 'texto' é um prefácio ao próximo" (p. xii).

O desconstrucionismo não é uma escola formal (embora seja uma "forma"), mas uma perspectiva sobre discurso e leitura. Josue Harari descreve o sistema relacionando-o ao posterior artigo de Derrida intitulado "The Supplement of Copula [O suplemento de cópula]". Para Derrida, o signo é um "suplemento" (a palavra escrita) ao discurso, mas como tal nunca se completa: "o suplemento é adicionado para suprir uma deficiência, mas como tal ele revela uma carência, pois visto que ele está em excesso, o suplemento *nunca* pode ser adequado à carência [...] um suplemento ao suplemento é sempre possível" (1979:34). Por exemplo, a metafísica é um suplemento ao conceito de presença no *Cogito* de Descartes ("Penso, logo existo") e como tal deve ser desconstruído e remodelado fora de seu referente histórico (significado original pretendido). Harari dá à tarefa o rótulo de "dessedimentação" — não uma desconstrução e reestruturação de um texto, mas a exposição de "sedimentos de significado esquecidos e adormecidos que se acumularam e fixaram na textura do texto".[22] Um texto não é passado nem presente; ele não tem autor-pai, mas é uma "urdidura de enxertos" que é "sempre já: repositórios de um significado que nunca esteve presente, cuja presença significada é sempre reconstituída por adiamento" (p. 37; citado de 1972:92).

Em suma, Derrida procura "descentrar" ou desconstruir o raciocínio metafísico ocidental por apontar sua natureza radicalmente metafórica. A filosofia, como a linguagem em geral, é caracterizada pela "ausência" de significado. Entretanto, a escrita precede a língua falada porque ela expressa o verdadeiro sistema de signos por trás da fala e da língua. Não há "presença" na escrita, e, portanto, não há nenhuma presença na linguagem como um todo. Ao contrário, há "diferença", a ausência de qualquer sentido literal de significado por trás dos códigos da linguagem. Como resultado, o intérprete deve desconstruir o significado e entrar em um tipo de jogo com os signos no texto. Além disso, os leitores desconstroem não só o referente autor-texto original, mas também todos os "entendimentos" do texto através de toda a história. Somente então o "campo" estará aberto para os leitores "construírem" seu próprio entendimento. Não existe referencialidade extratextual, pois textos simplesmente apontam para outros textos (intertextualidade) e palavras apontam para outras palavras (metaforicidade), não para qualquer mundo externo por trás do texto. Todavia, deve ser enfatizado que os proponentes não consideram o desconstrucionismo um movimento negativo que destrói qualquer possibilidade de comunicação. Eles não são anarquistas hermenêuticos, mas

[22] Harari 1979:37. Derrida considera a "oposição metafísica de cálculo e gênese" (de intenção e escrita), que produz uma "alavanca de desorganização" com respeito à "autoridade de um 'autor' sobre seu 'próprio' corpus" (1980:47-49). Em outras palavras, a relação entre o autor e sua criação foi desconstruída ou apagada.

procuram libertar o leitor/intérprete das "falsas" restrições do pensamento ocidental e da busca pelo significado final de um texto. Do ponto de vista deles, eles são liberacionistas! Em 1992 a Universidade de Cambridge tentou premiar Derrida com um doutorado honorário, e isso provocou uma controvérsia sem precedentes, pois Derrida procura solapar praticamente toda a estrutura e pensamento por trás do sistema universitário e de fato da cultura ocidental em si (Vanhoozer 1998:20,49).

John P. Leavey descreve um processo ou estratégia de dois passos para o lado interpretativo do desconstrucionismo, surgindo da ideia de que "a escrita de acordo com o último quer-dizer-nada, significa-nada [...] no ponto em que o significado fica sem fôlego" e que é preciso, então, "entrar no jogo da diferença" (1982:50; citado de Derrida 1981:14). Primeiro, a "inversão" subverte a hierarquia do texto e seus intertextos em favor dos conceitos suprimidos na oposição fala/escrita. Segundo, a "reinscrição" desloca ou desaloja a nova hierarquia de forma a resultar uma abertura contínua. O deslocamento ocorre por meio de "indecidíveis" (conceitos que não se encaixam em oposições filosóficas e exigem uma nova leitura do texto) e "paleonimia" (o uso do termo antigo para o conceito novo), envolvendo o apagamento do termo, a transformação do velho conceito e a intervenção do novo. Isso então constitui o ato de escrita, que em si é caracterizado pela ausência e diferença (p. 50-55).

Os desconstrucionistas fariam duas coisas com Marcos 16. Primeiro, radicalmente rejeitariam o referente histórico que liga o texto ao cristianismo do primeiro século e procurariam códigos que desbloqueassem a narrativa para novos significados. Segundo, eles delineariam a multiplicidade de novos conceitos que se encontram sob os códigos de superfície. No nível do significado original, nada detectariam senão "ausência" e, portanto, enfatizariam só a interação presente do leitor, que recria o texto em novidade.

O que então devemos deduzir desse movimento? Sua importância, tanto como desafio como possibilidade, sem dúvida é grande. Não adianta reagir com ira ou desprezo como muitos têm feito. Isso muitas vezes resulta mais de ignorância do que de conhecimento. Os problemas para o desenvolvimento de uma esquemática arquitetônica (um plano para o entendimento) para a intenção de autor-escrita-interpretação são muito reais e devem ser considerados com cuidado. Não há respostas fáceis, e os eruditos dos campos tradicional e pós-moderno devem evitar a rotulação. Detweiler argumenta que o legado de Derrida (1982:11) e dos outros pós-estruturalistas não é a "bancarrota crítica", uma vez que:

> joga-se com o texto para colher em outras dimensões e expandir seu significado [...]. Antes, eu penso que ele relembra para nós o deleite [...] que a literatura e sua interpretação

> devem inspirar [...] sente-se uma perversa alegria em descobrir, ou criar, um significado para o texto que é original, na linha fronteiriça da credibilidade, e todavia convincente. Por meio da intertextualidade a concepção de Derrida de uma crítica metafórica encontra realização incipiente.

Eu poderia notar que muito do que o desconstrucionista defende de fato ocorre em parte da pregação moderna e grupos de estudo da Bíblia. A tendência tem sido ignorar a dimensão histórica dos textos bíblicos e perguntar diretamente: Como isso se aplica a minha situação? Sem dúvida a diferença é que Derrida nega o referente histórico enquanto muitos evangélicos meramente não se dão conta dele. Entretanto, o resultado (a saber, interação subjetiva com o texto) é bastante similar.

O desconstrucionismo tem muitas qualidades. A ideia da natureza metafórica da linguagem é em grande parte correta. Embora eu não dê uma definição tão radical em termos de seu fechamento e da ausência de significado literal (veja a análise de Ricoeur nas p. 630-632), há pouca dúvida de que qualquer hermenêutica válida deve tratar com as dimensões metafórica e retórica da linguagem. O processo de extrair um núcleo de significado de um texto é tão complexo (embora não impossível) como Derrida afirma. A questão é se estamos para sempre impedidos de chegar à referência externa por trás de um enunciado ou se a obtenção do significado original, embora difícil, é na realidade um objetivo possível. Eu creio que é, e o apêndice dois enfatizará meus motivos para acreditar nisso. Aqui, vou me restringir a algumas considerações provisórias com respeito ao desconstrucionismo.

As opiniões de Derrida têm sido marteladas largamente em interação com Nietzsche, Husserl, Saussure e Heidegger. Um núcleo central de sua polêmica a respeito desses personagens é sua teoria de que a escrita precede a fala e desintegra a presença da *langue* na *parole*. Porém, pode-se perguntar se isso é inteiramente verdadeiro. Pensar é meramente um "escrever na mente" e isso exige uma perspectiva que afirma a ausência de significado no núcleo do pensamento? Eu creio que não. A remoção da distinção kantiana sujeito-objeto não é realizada tão facilmente. Sem dúvida, o círculo hermenêutico funde sujeito e objeto. Derrida tomou uma meia-verdade (uma inconsistência ou problema em epistemologia) e elevou-a a categoria de lei de cobertura. Cada passo é problemático. A escrita realmente tem prioridade ontológica sobre a fala e o pensamento? Está o sujeito (o eu cartesiano) realmente ausente no ato de linguagem? A natureza metafórica da *langue* realmente descentra a dimensão referencial por trás da *parole*? Meu argumento é que as assim chamadas inconsistências não implicam necessariamente erro. Esses são todos problemas viáveis, mas que não devem levar a uma visão tão cética do significado literal. De fato,

Derrida quebra sua própria regra quando acusa John Searle de estar "evitando ler-me e tentando entender" (1988:113, em Benson 2004:184).

Derrida está correto se se pressupõe uma primeira leitura do texto. Seu problema é sua demanda por acesso completo e imediato ao significado que se encontra por trás da fala. É uma questão quanto a se acentuamos a carência de completude e intervalo de tempo para captar o significado (assim "diferença") ou o resultante significado alcançado. Se se é otimista antes que cético, a crítica de Derrida não convence. Uma leitura "atenta" pode vencer essas dificuldades. O argumento deste livro é que uma longa "espiral" partindo da leitura e estudo para a interpretação é necessária, isto é, uma revisão repetida do material usando todas as ferramentas hermenêuticas (dentro do contexto do realismo crítico) a nossa disposição e gradualmente chegando a conclusões. Com essa metodologia o ceticismo radical de Derrida é desautorizado, injustificado.

A "diferença" é de fato verdadeira em essência, pois frequentemente há uma grande brecha entre significante e significado. A questão é se ela é um abismo tão intransponível quanto pensa Derrida. Aqui o argumento pragmático ou do senso-comum é útil. Nós todos nos comunicamos na fala e na escrita como se o ouvinte/leitor pudesse decodificar os signos da comunicação individual. A chave é o contexto. Muitos exemplos desconstrucionistas olham a metáfora separada do contexto. Se alguém diz: "Eu amo São Paulo", você não pode saber se se trata do apóstolo ou da cidade de São Paulo. Mas no contexto apropriado você saberá exatamente o que se quer dizer. Quando um cristão comum lê uma passagem da Escritura, ele frequentemente desconstrói seu significado, pois em geral não há busca (ou mesmo consciência de que se deve buscar) pelo "significado original". Entretanto, essa não é a questão. A questão é se se pode (ou se deve) buscar e descobrir seu significado. Isso introduz a questão ética. Concordo com Vanhoozer de que o leitor tem uma responsabilidade ética de considerar o significado pretendido de um texto, especialmente se o texto em essência nos pede para fazer assim (1987). Como mostrarei no apêndice dois, isso com certeza vale para a Bíblia. Agora, se o desconstrucionismo e a crítica resposta do leitor estão corretos ao defenderem que este é um sonho impossível, o aspecto ético não seria um argumento tão forte. Entretanto, a ausência de significado foi reivindicada, mas (na minha opinião) não comprovada.

Por fim, o conceito de "jogo" no número infinito de potenciais do signo ou possibilidades de significado deve cair sob o mesmo escrutínio. De novo, eu concordo que isso geralmente se aplica, mas a uma leitura casual, não a uma leitura atenta. Embora eruditos discordem a respeito de detalhes interpretativos, geralmente existe um consenso de 70 a 80 por cento a respeito dos parâmetros básicos de uma passagem. Além disso, creio que o próprio conflito de comunidades a respeito do

significado de um texto pode e deve levar os eruditos a um reexame daquele texto e, assim, a chegar mais perto de seu "significado". Em outras palavras, "diferença" não demanda jogo.

Thiselton faz uma crítica quádrupla do desconstrucionismo: (1) a crítica e a interpretação podem vir de fora de uma comunidade e corrigir um falso entendimento, assim, a interpretação não é sempre o resultado de fatores puramente internos; (2) uma "série infinita de signos" não é algo obrigatório no processo hermenêutico, e a natureza arbitrária dos signos não exige que a suspeita se torne uma visão de mundo; (3) as regras da comunicação humana não nadam em um mar de subjetividade, mas são baseadas nos julgamentos humanos em que signos linguísticos se relacionam à experiência comum, e o "sujeito falante/escritor" é parte do "mundo público de comportamento", se comunicando de uma forma decifrável; (4) o "jogo textual" não pode meramente ser ligado ao prazer estético de ouvir um concerto ou observar uma pintura, pois isso não é uma teoria geral da leitura mas uma teoria específica para a leitura de *alguns* textos (1992:124-132; cf. também Carson 1996:102-136 para mais reflexões).

Nicholas Wolterstorff em dois fortes capítulos escreve "Em defesa da interpretação do discurso autoral: 'contra *Ricoeur*' e 'contra *Derrida*'" (1995:130-171). Ricoeur diferencia sentido de referência, argumentando que textos têm o primeiro, mas não a última; isto é, eles têm significado semelhante (um ser-no-mundo) mas diferem dependendo do contexto (e.g., o autor antigo e o leitor atual). Em uma situação dialógica o autor está presente para esclarecer o que ele ou ela quer dizer, mas em uma situação textual o autor pode somente ser inferido. Assim, a referencialidade é impossível. Wolterstorff responde que o leitor não tem de se contentar somente com o sentido. "Por que não interpretar com o objetivo de discernir o discurso autoral do qual o texto é o meio — sua instância ilocucionária, seu conteúdo noêmico (sentido), seu conteúdo designativo (referência)?" (p. 149). O autor desempenhou certos atos de fala, e esses podem ser estudados. Ricoeur assume que o sujeito distanciado é irrecuperável, mas isso não é verdade. Quando uma frase é colocada dentro de um contexto linguístico definido, o discurso autoral pode ser entendido. Derrida argumenta que a interpretação do discurso autoral é completamente insustentável, mas embora ele rejeite a metafísica, i.e., o conceito de presença transcendente no discurso humano, ele não pode refutá-la. Pois até ele admite que a própria linguagem que ele usa é metafísica; assim, tudo que ele pode fazer é rejeitá-la. Não obstante, há uma presença fundamental por trás da própria possibilidade do discurso humano, e dentro deste o discurso autoral é viável.

De fato, Alan Jacobs diz que "enquanto ele (o desconstrucionismo de Derrida) parecia um gigante descontrolado caindo sobre os estudos literários", ele agora

parece "pouco mais que uma rejeitada e envelhecida abordagem à teoria literária" (1991:189; cf. p. 189-197). Há alguns motivos: visto que o niilismo dos anos 60 passou, o desconstrucionismo perdeu sua vantagem e parece algo "inócuo", é só mais uma forma de ler textos. Além disso, o movimento acaba desconstruindo a si mesmo, pois ao desmantelar as estruturas presentes, ele necessariamente também desmantela as estruturas que ele estabelece para substituí-las. Marx está tão sujeito à desconstrução quanto os partidos de direita. Seria bom estar em um curso ministrado por um erudito desses, pois o "verdadeiro" do aluno seria tão viável quanto o "falso" do professor, uma nota dez automática. E mais, o movimento não pode dar nenhum bom motivo para abandonar o empreendimento intelectual, pois debate sobre questões é algo em que a desconstrução está envolvida também. Ele simplesmente tem muito pouco a oferecer quando pede que entreguemos o mundo da verdade e do significado em troca somente do "jogo". Ele também é um jogo de poder, mas ele coloca em lugar do poder do texto o poder do indivíduo para este fazer o que quiser. O ponto é que outros modos literários apresentam "melhores jogos que qualquer desconstrução pode oferecer. Em resumo, por mais diferente que possa parecer nas primeiras poucas vezes em que você o experimenta, o desconstrucionismo a longo prazo é *tedioso*"

### *7. Conclusão*

Nessa primeira seção maior, eu tentei traçar uma linha de continuidade fora do conceito tradicional de hermenêutica como busca histórica pela intenção do autor.[23] Com base primeiro na fenomenologia e depois no estruturalismo, a ênfase mudou cada vez mais dessas possibilidades para um destaque primeiro da pré-compreensão e depois do deslocamento ontológico do significado original pelo encontro do leitor com o texto. Isso culminou na crítica resposta do leitor, em que o leitor recria seu próprio texto, e no desconstrucionismo, em que o leitor e o texto são desconstruídos na abertura resultante da "diferença".

O ataque à interpretação objetiva tem certa validade. Teóricos da hermenêutica no passado com muita facilidade ignoraram a importância do leitor no processo interpretativo. Thiselton vê quatro níveis em que a "ilusão de objetividade textual" é visível: (1) Hermeneuticamente, o fenômeno da pré-compreensão exerce grande influência no ato interpretativo. Esse elemento subjetivo não pode ser negado. (2) Linguisticamente, a

[23] Michel Foucault defende que a individualização do autor e a separação de um autor de sua obra é um produto da cultura moderna (1979:141-143). A escrita "libertou-se [...] da confinação de sua interioridade" e tornou-se "identificada com sua própria exterioridade desdobrada" (p. 142). Como resultado, a escrita se tornou "o assassino de seu autor" porque "o sujeito da escrita anula os sinais de sua individualidade particular" (p. 142-143). A unidade de autor e escritor apaga o primeiro e o transcende, de forma que o autor desaparece. Tudo que resta é um nome.

comunicação exige um ponto de contato entre o emissor e o receptor de uma mensagem, e esse distanciamento é uma grande barreira para a recuperação do significado de um texto. As diferentes situações dos ouvintes removem qualquer possibilidade de uma interpretação puramente objetiva. (3) Esses problemas são ampliados no nível da comunicação literária, em que outros fatores tais como o tempo narrativo, desenvolvimento da trama, caracterização e diálogo entram em cena.

Antes de podermos interpretar, devemos notar as convenções literárias operantes na comunicação; esse é o centro do debate: se é possível recriar o contexto literário original por trás de um texto. (4) Filosoficamente, o significado nunca está livre do contexto, mas é baseado em uma grande lista de pressuposições inconscientes entre emissor e receptor (1982:1-4). Quando esses elos de conexão não estão presentes, o "significado literal" torna-se extremamente difícil se não impossível, pois o significado nunca pode deixar de ter contexto. Não ousamos ignorar seja o "mundo de vida" subjetivo do leitor seja o "mundo social intersubjetivo" do texto. Meir Steinberg conclui isso muito bem quando fala dos resultados de muitos críticos narrativos ao notar

> o incrível abuso desse recurso por mais de duzentos anos de frenética escavação na gênese da Bíblia, tão insensível a ponto de fazer rir ou chorar. Raramente houve um gasto tão fútil de espírito em uma causa nobre; raramente teorias tão grandiosas de origem foram construídas e revisadas e jogadas umas contra as outras com base em evidência do tamanho de uma cabeça de alfinete; raramente muitos têm trabalhado tanto e tão duro com tão pouco para mostrar como resultado de seu esforço. (Sternberg 1985:13)

## POSIÇÕES MEDIADORAS

Robert M. Polzin apresenta um excelente panorama da situação (1980:99-114). Reconhecendo muitos dos problemas do estruturalismo já enumerados (problemas que não acredito terem sido adequadamente resolvidos no pós-estruturalismo), Polzin corretamente entende que os métodos diacrônico e sincrônico não podem, por si mesmos, serem chamados de disciplinas científicas. Os dois são complementares e independentes. Três asserções de Polzin levam a essa seção: (1) A análise histórico-crítica é necessária para "um adequado entendimento erudito" do que um texto significa; o contexto extralinguístico não pode ser evitado com base na "falácia da intencionalidade". (2) Uma competente análise literária é necessária "até para um entendimento erudito preliminar"; muitos fracassos histórico-críticos resultam de uma ausência de familiaridade com a análise literária adequada. De fato, os dois (histórico-crítico e crítico-literário) devem formar um tipo de círculo hermenêutico em que continuamente se refinem um ao outro. (3) Ambas as disciplinas revelam lacunas que

contestam a suposição de que qualquer das duas é hermeneuticamente científica, ou que qualquer uma interpreta a Bíblia da forma que ela interpreta a si mesma. É nesse último ponto que Polzin crê que se encontra a "crise".

Como Polzin, muitos outros eruditos modernos estão tentando forjar um meio termo ou posição mediadora em que todos os três elementos — autor, texto e leitor — têm uma função.[24] O primeiro em termos de influência seria Paul Ricoeur.

### 1. Paul Ricoeur

Ricoeur é uma figura central para todos esses empreendimentos pós-estruturais. Sua oposição ao estruturalismo *per se* é bem conhecida, e o desenvolvimento da "poética da vontade" do próprio Ricoeur o preparou para esse empreendimento. Como Ricoeur faz a crônica de seu próprio desenvolvimento (1971:xiii-xvii), ele foi da eidética (*Liberdade e natureza*) para a fenomenologia (*Homem falível*) para sua preocupação com a hermenêutica (*A simbólica do mal*, *Ensaio sobre Freud*, *O conflito das interpretações*) e semântica (*A metáfora viva*). Recentemente, ele se moveu também em direção à crítica narrativa e a essa tarefa aplicou todas essas áreas.[25]

Ricoeur concorda com pensadores fenomenológicos que a linguagem é o núcleo do ser. Portanto, o ato de ler ou entender a expressão simbólica de um texto é um momento de autocompreensão, e a experiência de um evento significativo no ato de leitura permite que a pessoa se eleve acima da finitude (1980:234-248). Em sua "poética da vontade" (ainda em desenvolvimento) ele reaviva a concepção aristotélica da metáfora como mímese (contra Derrida) e defende uma dialética entre metáfora e texto. Sua "semântica da metáfora" redefine a definição retórica comum (metáfora como substituição do significado literal pelo significado figurativo ou de segundo nível) em uma direção ontológica: a metáfora ocorre no nível do enunciado antes que da palavra; isto é, ela trata com todo o enunciado em vez de tratar com o termo individual (1975:75-78). Para Ricoeur a metáfora transpõe o abismo entre "referência" (o conteúdo objetivo do texto) e "sentido" (a resposta do intérprete ao texto) por tornar-se uma entidade viva, um "evento semântico". O círculo hermenêutico já não é mais uma mútua permeação de autor e leitor, mas uma ontológica "dialética entre revelar um mundo e entender-se em frente desse mundo" (1974b:107-108; 1975:81-88).

Esse aspecto mundo-referencial da hermenêutica é a resposta de Ricoeur ao conflito entre tendências objetiva e subjetiva na interpretação. História teórica (objetiva) e relevância contemporânea (subjetiva) são aspectos essenciais da interpretação, mas

---

24 Cf. também Keck 1980:115-128, que argumenta que uma pluralidade de métodos, incluindo a reconstrução histórico-crítica, é necessária para a sobrevivência do cânon da igreja.

25 Veja em Vanhoozer 1990 uma excelente análise desse desenvolvimento do pensamento de Ricoeur.

são inadequados quando considerados separadamente. Visto o texto/discurso ser uma "obra", ele contém composição, gênero e estilo; essa configuração sintática faz com que a intenção do autor venha para o primeiro plano, mas em um sentido referencial de mundo, não como um fim em si mesmo ou como um texto hermenêutico. Como um evento discursivo, uma obra é também distanciada do autor e ultrapassa a si mesma no ato de chegar ao entendimento. "Distanciamento" (a distância entre o texto histórico e o leitor atual) torna-se uma barreira entre leitor e autor, mas no texto os mundos ou horizontes se encontram. Portanto, a interpretação é centrada no texto, não no autor. Mesmo que a relação falante-ouvinte esteja ausente nas obras escritas, pode-se ainda compartilhar o mundo do texto. Assim, embora a determinação objetiva da intenção do autor permaneça sempre um construto teórico, o mundo referencial, criado pelo autor, prende o leitor (Ricoeur 1973:135-141; 1975:14-17).

Ricoeur enfatiza o texto em vez do autor. Como Stephen Prickett diz (1986:70), Ricoeur centra-se na função poética do texto, com três funções básicas: a autonomia do texto, a obra textual como uma força externa, e o mundo do texto como uma realidade transcendental que atrai o leitor para seus "mundos múltiplos".

Ao mesmo tempo, entretanto, a metáfora como um processo discursivo contradiz a interpretação normal ao estabelecer uma incongruência semântica, isto é, um novo mundo de significado que desafia o leitor. O significado literal do termo é rompido pela metáfora, que força o ouvinte/leitor para fora dos canais normais de significado e o atrai para um novo mundo textual criado pela metáfora. A imaginação fornece a chave para esse novo mundo extratextual, assimilando o símbolo e reorientando o significado em um modo "moldador-da-realidade" (Ricoeur 1978:8-10). A função da hermenêutica é descobrir esse novo mundo, experimentá-lo e assim unir significado objetivo e relevância existencial ao apontar para o mundo do texto e o mundo do eu ao mesmo tempo. A metáfora desprende os leitores do seu próprio mundo e os prende ao ponto focal da interpretação.

Para Ricoeur a chave é colocar-se em frente do texto antes que por trás dele, permitindo que o mundo textual controle o processo hermenêutico. O intérprete não deve ignorar a dimensão histórica, pois ela leva o leitor para o mundo do texto, forjando uma unidade entre os dois. Pensando em João 3 mais uma vez, a dimensão histórica do discurso Cristo-Nicodemos e do esclarecimento editorial de João forçam os leitores para fora de seu mundo pré-concebido e para uma união com a mensagem do texto sobre o "novo nascimento" como um ato de amor divino. Além disso, as próprias metáforas controlam a reação dos leitores. Nesse ponto Ricoeur concordaria com Gadamer. Ambos aceitam uma versão limitada da autonomia do texto em relação ao autor.

Para Ricoeur, interpretação é a apropriação do significado de um texto para entendimento atual. O mundo interno do texto é uma entidade autocontida que tem prioridade sobre o leitor, que é atraído para dentro de seu mundo de signos e que, pela reflexão crítica, alcança o entendimento (cf. Bleicher 1980:229-234). Dessa forma, a interpretação é uma dialética entre dois níveis de entendimento: um entendimento ingênuo e preliminar e uma compreensão aprofundada. A decomposição dos segmentos do texto (aqui Ricoeur segue o estruturalismo) leva à observação de seu arranjo sinfônico. Isso leva ao autoentendimento, quando um novo evento de crítica literária e autocrítica se desenvolve e se funde (cf. Jeanrond 1988:49-52). Junto com Gadamer e Iser ele sustenta que o texto é um mundo autorreferencial que atrai o leitor para a sua realidade literária e o guia na interpretação, gerando a possibilidade de entendimento. O texto é autônomo quanto ao autor mas ainda referencial em um sentido de segunda ordem por revelar sua própria realidade e dar ao leitor uma nova forma de ver o mundo (cf. Vanhoozer 1998, 107-108).

### *2. Abordagens crítico-canônicas*

Muitos eruditos bíblicos recentes estão lutando com a adequada interdependência entre os aspectos sincrônico e diacrônico da tarefa da interpretação textual. Certamente, devemos concordar com Bernard B. Scott que o "ensaio crítico definindo a adequada relação entre crítica histórica e literária ainda está para ser escrito" (1982:314). Ao mesmo tempo, há grandes avanços; Bernard Anderson traça o desenvolvimento histórico de uma perspectiva crítica, defendendo uma instância "pós-crítica" que permaneça consciente dos resultados da crítica histórico-tradicional, mas que também lide com o texto canônico como uma unidade. Seguindo Brevard Childs, ele pede por uma abordagem "transistórica" que ancore o texto na "particularidade concreta e referentes históricos" da vida da comunidade original e ao mesmo tempo reconheça sua relevância para gerações futuras. A crítica do cânon como esclarecida pela crítica retórica tem os meios para realizar isso (Anderson 1981:5-21; cf. 1974:ix-xviii).

Não há necessidade aqui de descrever o processo da crítica canônica (cf. p. 459-462); antes, eu mencionarei suas implicações para o problema do autor-texto-leitor. Um dos ensaios de Childs a esse respeito é "O *sensus literalis* da Escritura", em que ele discute a dificuldade de descobrir o sentido literal do texto à luz da separação entre o sentido literal e seu referente histórico na pesquisa histórico-crítica (1977:90-93). Para Childs, quatro problemas exigem uma nova abordagem: (1) Identificar o significado literal com o histórico destruiria a integridade e significação do primeiro visto que ele dependeria somente da pesquisa histórica. (2) Essa preocupação com as origens é altamente especulativa, controlada por inúmeras reconstruções teóricas. (3) A comu-

nidade de fé que moldou as tradições está perdida. (4) O abismo entre referência histórica e relevância moderna não pode ser transposto, pois o texto foi completamente ancorado no passado. A solução, diz Childs, é reconhecer que o molde canônico do texto bíblico é a chave hermenêutica para interpretações posteriores, quando se vai do passado para o presente.

Uma diferença importante entre Childs e James A. Sanders é pertinente para o nosso propósito (cf. p. 459-461). Sanders concorda que se deve estudar uma passagem em termos de seu pleno contexto literário ou canônico em vez de meramente em seu contexto histórico original (1977:157-162), mas argumenta que o "contexto histórico que é realmente importante é o do leitor atual (i.e., em qualquer tempo)" (1980:180). Sanders, assim, daria igual peso à comunidade atual de fé, enquanto que Childs enfatiza mais a comunidade de fé do passado como decisiva para a interpretação atual. Sanders enfatiza o molde histórico bem como a recontextualização multivalente da mensagem para hoje (ele chama isso de "ressignificação"; 1980:192-193). Childs contesta, argumentando que isso "não faz justiça à função teológica do cânon" (1980:201). Como resultado, Sanders é muito mais orientado ao leitor em sua hermenêutica.

Raymond Brown, em um capítulo intitulado "O que a palavra bíblica significou e o que ela significa" baseia-se em sua antiga alegação de que a Bíblia é "uma comunicação divina em palavras humanas" (1981:23-44; cf. 1968:606-610). Como tal, o significado literal (embora não completamente alinhado com a intenção autoral) é uma busca válida da crítica histórica. Ao mesmo tempo, ele afirma, deve-se mencionar alguns aspectos do "significado": (1) o sentido literal que o texto tinha quando deixou a pena do autor; (2) o sentido que ele assumiu quando mais tarde os redatores o modificaram; (3) o sentido que ele teve quando codificado em uma relação canônica com outros livros; (4) o sentido que ele tem para membros de comunidades posteriores. Brown transforma o "sentido canônico" na soma total desses aspectos de significado. Isso envolve uma pequena quantidade da teoria da autonomia, mas Brown crê que a crítica histórica deve manter uma força de controle. Não obstante, os estágios da interpretação da igreja de então para agora são também formativos do significado. Brown faz três observações a esse respeito: (1) a interpretação da igreja pode diferir grandemente do significado literal; (2) a função da autoridade da igreja tem a ver mais com o que a Bíblia significa do que com o que significou; (3) a tensão produzida é adequada. A igreja fala para seu próprio tempo, mas o significado literal deve estar em constante diálogo como um controle dos exageros (1981:35-43).

Essa dicotomia é ainda demonstrada na análise de David Kelsey da autoridade bíblica. Ele defende que há uma "descontinuidade conceitual" entre significado

textual e formulação teológica, visto que a "tradução" é um ato dinâmico que transforma a "estrutura semântica" da Escritura primeiro na afirmação da igreja e depois na posterior estrutura semântica do mundo contemporâneo. É a "aptidão" e não a exatidão das transformações teológicas o que realmente conta (1975:186-187, 192-193). A exegese então não é decisiva para a teologia, embora seja relevante. O fator decisivo é o julgamento "imaginativo" que controla a perspectiva e, assim, o uso criativo da Escritura como normativa.[26]

### 3. *Wittgenstein e seus seguidores*

Os eruditos previamente mencionados estão unidos na opinião de que embora o significado pretendido seja possível e seja um objetivo legítimo da pesquisa histórico-crítica, tal empreendimento não pode ser o objetivo primário da hermenêutica, já que o mundo contemporâneo deve construir seu próprio significado. Um grupo de eruditos que aplicam percepções colhidas no último Wittgenstein aproxima-se da centralidade do autor/texto em busca do significado.

Uma ponte interessante para esse nível de teoria da interpretação é a tentativa de Mary Gerhart de colocar Ricoeur e Hirsch lado a lado por meio do "Diagnóstico" de Ricoeur, que descreve o diálogo entre linguagem empírica/objetiva e linguagem do senso comum/subjetiva na busca do conhecimento, em outras palavras, um círculo hermenêutico: chega-se ao conhecimento objetivo por meio da experiência subjetiva e, além disso, provê os dados pelos quais aquela experiência é entendida. Gerhart menciona três estágios na interpretação de um texto: (1) uma consciência reflexiva e crítica do texto e de seu significado literário; (2) um processo de exame minucioso pelo qual os significados potenciais são analisados via texto, reconstruindo assim um modelo do texto pelo julgamento das adequações de possibilidades particulares dentro de seus múltiplos "significados"; (3) a determinação de novas perspectivas de significado, quando o "eu" (polo sujeito) e "mundo" (polo objeto) encontram significação existencial e o texto se torna um modelo não por trás mas "em frente" (conceito de Ricoeur) do leitor (1976:137-156). Embora se possa discutir a validade da tentativa de Gerhart de juntar os interesses fenomenológicos de Ricoeur com a diferenciação de Hirsch entre significado e significação, o sistema dela em si, de fato, media entre os dois, acrescentando uma importante dimensão à abordagem dialética à hermenêutica em desenvolvimento.

A personagem eminente por trás de grande parte do debate atual é Ludwig Wittgenstein. Como no caso de Heidegger, há um considerável debate a respeito

---

[26] Kelsey 1975:197-207. Veja também Lynn Ross-Bryant 1981, que argumenta que a "imaginação" cria possíveis "significados" no diálogo entre leitor e texto.

do desenvolvimento entre o primeiro e o segundo Wittgenstein, entre seu *Tractatus* e suas *Investigações filosóficas*. O primeiro pode ser descrito como tendo uma visão da linguagem como "figuração", o último, como tendo uma teoria do "jogo".[27] O positivismo lógico do período inicial deu espaço ao pluralismo semântico, embora com continuidade na preocupação de Wittgenstein de elucidar os limites da linguagem, para definir o que pode ser dito (realidade objetiva) e o que pode ser "mostrado" ou afirmado indiretamente (experiência subjetiva). Em sua obra *Investigações filosóficas*, Wittgenstein defendeu a prioridade das descrições particulares sobre as observações gerais. O caráter multifacetado da linguagem leva-a a falar diferentemente em várias situações semânticas ou "jogos"; portanto, ela não pode ser expandida em princípios abstratos ou universais, mas pode ser aplicada somente em contextos específicos (1953: seç. 11). Para distinguir as duas fases do pensamento de Wittgenstein, poderíamos ligar sua antiga teoria da "figuração" com o aspecto referencial do significado, e sua posterior teoria do "jogo" com o aspecto funcional do significado. O uso concreto da linguagem em vários contextos passou a ser a chave da comunicação.

Duas personagens desenvolveram mais o pensamento de Wittgenstein. Primeiro, J. L. Austin continuou a ênfase de Wittgenstein de que as palavras têm significado não em si mesmas, mas quando estão incorporadas em contextos oral/escrito. Em seu crítico *How to do Things with Words* [Como fazer coisas com palavras] (1962) ele estabeleceu três níveis de linguagem: locucionário, em que o significado é apresentado ("vá para casa"); ilocucionário, em que a ação ocorre (uma ordem ou pedido); e perlocucionário, em que um efeito é causado sobre o ouvinte/leitor (partida). Como resultado, Thiselton chama sua abordagem de "teoria da ação", e a possibilidade de entendimento de um evento de comunicação é muito realçada. Segundo, John Searle levou Wittgenstein e Austin para o nível seguinte em sua teoria dos "atos de fala". Sua bem conhecida declaração é: "Falar uma língua é entrar em uma forma (altamente complexa) de comportamento governada por regras. Aprender e dominar uma língua é (entre outras coisas) aprender e ter dominado essas regras" (1969:12). O conhecimento de tal ato de fala vem das convenções de comunicação que autor e leitor compartilham.

Recentemente, dois eruditos têm aplicado, em particular, essas ideias à hermenêutica bíblica. Primeiro, Anthony Thiselton enfatiza dois aspectos da teoria de Wittgenstein: (1) jogos de linguagem ocorrem em um contexto dinâmico e mutável sujeito à mudança histórica e temporal; e (2) o significado de um conceito depende

[27] Thiselton mostra que o *Tractatus* foi um produto mais da escola vienense neokantiana que do empirismo britânico e, assim, não deveria ser radicalmente separado de sua obra posterior (1980:358-359).

de sua utilização em contextos específicos e, portanto, não é fixo nem universal (1980:376-378). Com base nisso, Thiselton desenvolve três "classes" de enunciados gramaticais. A classe um compreende declarações "universais", ou "de tópico neutro", que não dão informação, mas esclarecem o conceito como um todo, de acordo com o entendimento do leitor. A classe dois descreve declarações de fundamento que atuam como "andaime de nossos pensamentos" (Wittgenstein), isto é, elas são axiomas inabaláveis, de origem teológica (para interpretação bíblica) e não cultural ou racional. A classe três fala de "recomendações linguísticas" que aplicam "fatos institucionais" para forçar uma reavaliação de opiniões. Um exemplo desta última é o "caso paradigma", as mudanças nas categorias judaicas dentro da igreja universal de judeus e gentios. Como resultado, Thiselton argumenta, não podemos manter uma visão monolítica de metáfora; ela funciona de formas diferentes dependendo do jogo de linguagem (p. 386-407).

Segundo, Kevin Vanhoozer diz: "Wittgenstein, Austin e Searle respondem aos mestres pós-modernos da suspeita mostrando como a linguagem ordinariamente funciona e reivindicando que a linguagem ordinariamente trabalha bem o bastante" (1998:213). A isso ele adiciona a dimensão teológica, chamando sua abordagem de uma "hermenêutica da humildade e convicção", em particular, uma "hermenêutica trinitária", construída sobre os padrões triádicos de autor-texto-leitor; metafísica, epistemologia, ética; realismo, racionalidade, responsabilidade; e locução, ilocução, perlocução. Isso vem do ponto-chave de que Deus é primariamente um "agente comunicativo" que estabeleceu uma "aliança de discurso" na qual ele fala a seu povo.

O pensamento pós-moderno desenvolveu uma "a/teologia" com base na premissa de que o autor/Autor está morto, levando a uma hermenêutica pluralística. Entretanto, a teoria do ato de fala em uma abordagem interpretativa cristã reconhece que "o Pai é o locutor, o Filho é sua preeminente ilocução [...] (e) o Espírito Santo — a condição e poder de receber a mensagem do emissor — é Deus o perlocutor, a razão de suas palavras não voltarem para ele vazias" (Vanhoozer 1998:455-457).

### *4. O retorno do autor: Betti, Hirsch, Juhl*

Até agora temos nos aproximado cada vez mais da centralidade do autor/texto no processo hermenêutico. Para aqueles que querem ancorar o significado especificamente na intenção autoral, Emilio Betti e E. D. Hirsch forneceram o fundamento filosófico e metodológico. Betti, um historiador jurídico italiano, questiona as pressuposições de Gadamer pedindo por uma distinção entre interpretação ou exposição (*Auslegung*) objetiva e interpretação subjetiva ou significado atribuído (*Sinngebung*). Ele crê que as regras hermenêuticas podem controlar o último e levar à primeira.

O texto como objeto pode ainda ser um objetivo válido, pois ambos, texto e leitor, compartilham um mundo comum, transcendental e supra-histórico (Gadamer 1962: cap. 1; cf. Palmer 1969:54-60).

E. D. Hirsch também segue no mesmo caminho. Ele separa "significado" (o ato de compreender um texto com base em todo o campo semântico) e "significação" (o ato de inserir aquele significado em diferentes contextos, tal como a cultura moderna). O significado para Hirsch está fundado na escolha da linguagem pelo autor e, assim, é imutável, enquanto a significação aplica aquele significado a diferentes situações ou necessidades e, assim, ela muda. Enquanto relativistas (ele os chama de "ateus cognitivos") negam tal distinção, Hirsch acha apoio no conceito husserliano de "parênteses". A mente "coloca entre parênteses" a informação estranha até que possa voltar a ela. Dessa forma, é possível desviar-se do pré-entendimento e ir ao texto para descobrir o significado pretendido pelo autor (1967:101-126; 1976:1-13).

Todo texto, segundo Hirsch, contém "gêneros intrínsecos" similares ao conceito de Wittgenstein de "enunciados-família" que unem jogos de linguagem. O *gênero* é definido em termos ontológicos como o "tipo de enunciado" que reduz as "regras" que se aplicam a uma fala em particular. Visto que o entendimento é em si mesmo ligado ao gênero, o significado verbal depende de isolar o gênero específico. Em resposta a Gadamer, que afirma que a intenção original do autor quanto a gênero é alterada pela interação do intérprete com o texto, Hirsch crê que o gênero intrínseco provê "aquele sentimento do todo por meio do qual um intérprete pode corretamente entender qualquer parte em sua determinação" (1976:86).

O leitor, segundo Hirsch, deve examinar bem potenciais interpretações pelo entendimento das "implicações" de cada possibilidade. Essas implicações dependem do entendimento do jogo de linguagem intrínseco por trás da escolha de termos. Essas regras, ele crê, são inerentes ao contexto; e embora algumas implicações sejam possíveis, o "propósito" do gênero diz como o autor pretendeu usar o enunciado. Visto que elementos de gênero são "histórica e culturalmente condicionados", os intérpretes alinham-se à mensagem pretendida do autor recusando-se a forçar suas próprias regras sobre o texto (p. 89-126). Hirsch argumenta que a "falácia intencional" de W. K. Wimsat e Monroe Beardsley nunca tencionou negar o significado verbal, e que este último é o objetivo próprio da crítica literária. Embora uma pessoa possa nunca estar certa sobre o significado pretendido pelo autor, ela pode considerar as interpretações possíveis e escolher aquela que tem a maior probabilidade ou "validade" (o título de seu livro). Fora o significado do autor, não há forma de se chegar a um consenso.

O problema é que Hirsch não tem um método desenvolvido para validar a interpretação escolhida ou para escolher uma particular possibilidade de significado entre outras. Para Hirsch, seleciona-se um significado possível e então se o compara com o significado "pretendido". Entretanto, não fica claro como se chega a encontrar esse fugidio significado do autor. Uma vez feita a escolha, Hirsch tem quatro critérios para "verificação" (1967:236; cf. p. 235-244): legitimidade (permissível dentro das regras da linguagem normal), correspondência (explica todos os componentes textuais); pertinência de gênero (segue as regras do gênero em particular, tal como ciência ou história); e coerência (a interpretação escolhida é mais plausível, com base nos critérios previamente discutidos, do que outras possibilidades). Esses são todos princípios viáveis de interpretação, mas em si mesmos não constituem um princípio de verificação. É difícil conceber como isso pode vencer o problema do pré-entendimento ou a influência de uma estratégia de leitura. Hirsch nunca resolve de fato esses problemas. Ele necessita de um procedimento de validação muito mais complexo e raciocínio mais sofisticado. Hirsch pode levar a um significado possível, mas é difícil verificar se seu método gera um significado provável (como ele afirma).

Além disso, de forma alguma fica claro como julgar entre significado e significação. Aqui Hirsch está em seu ponto mais fraco. Visto que o próprio ato de determinar o significado é feito do ponto de vista do pré-entendimento (como Gadamer mostra), não há "significado" objetivamente discernível; o próprio ato de interpretação já se tornou "significativo". Portanto, como podemos separar os dois? Discutirei soluções possíveis para esses problemas primeiro em relação a Juhl e depois em relação a Kaiser.

P. D. Juhl concorda com o propósito de Hirsch, mas não concorda que devamos separar os autores de seus textos. Ele afirma "que há uma conexão lógica entre declarações sobre o significado de uma obra literária e declarações sobre a intenção do autor". Portanto, quando determinamos o significado pretendido do texto, descobrimos o significado pretendido do autor (1980:12-15). Em uma extensa crítica de Hirsch, Juhl argumenta que a definição de Hirsch de intenção autoral é uma recomendação em vez de uma reivindicação analítica e, portanto, não está aberta a falseamento. Sua rígida objetividade poderia levar a uma distorção do verdadeiro significado das obras literárias, e não pode de fato resolver desacordos interpretativos visto que ela é uma pressuposição e não um método (p. 16-44). Juhl resolve esse problema centrando a interpretação no texto em vez de no autor. Não obstante, ele não nega a centralidade do autor. Se removemos o autor, o texto flutua em um mar histórico de relatividade, aberto a múltiplos significados. O autor ancora o texto na história e torna possível a interpretação de seu significado original. Todavia, Juhl nota que nós

conhecemos o autor somente na medida em que o texto o revela. Não conhecemos João por trás de seu evangelho, somente o que ele disse dentro de suas páginas. Dessa forma Juhl evita as fraquezas de Hirsch e amplia seus pontos fortes.

Quando interpretamos um texto, Juhl continua a dizer, devemos aplicar o critério de coerência ou complexidade, visto que, julgando várias teorias a respeito do significado de uma obra, nos aproximamos da intenção "provável" do autor: "Mesmo um apelo às regras da linguagem em apoio de uma reivindicação sobre o significado de uma obra é um apelo implícito à intenção do autor" (p. 113). De fato, Juhl afirma, mesmo considerações estéticas, tais como mecanismos poéticos, ganham significado somente na medida em que a evidência que apresentam tem relação com o significado pretendido. Portanto, cada obra tem uma interpretação correta, e é responsabilidade do crítico examinar bem leituras alternativas e selecionar aquela interpretação que é mais provável (p. 114-152, 196-238).

Walter Kaiser lida com o segundo problema, a distinção de Hirsch entre significado e significação (1981:33-36; cf. também 1978:123-141). Ele argumenta que Hirsch corretamente faz da significação o ato secundário, mas não o desenvolveu suficientemente no sentido da aplicação contemporânea. Kaiser identifica a significação com a questão literária: Podemos entender o autor melhor do que ele entendeu a si mesmo? Kaiser restringe a questão da constituição psicológica do autor ao texto escrito em si. O primeiro passo é um entendimento abrangente do texto, que é teoricamente realizável se o autor se expressa com suficiente clareza. Visto que não podemos ir além disso, um intérprete não pode alcançar um "melhor entendimento" criando um novo significado mas somente por ir mais fundo no assunto, primeiramente em termos de sua significação para outras culturas ou situações. Mais importante para Kaiser, essa aplicação ganha autoridade somente na medida em que é derivada do significado original e pretendido pelo autor. Portanto, Kaiser esclarecreira primeiro o significado pretendido em seu contexto original e depois basearia seu "significado" derivado ou significação para hoje sobre aquele "significado único".

Thiselton vai um pouco além, mencionando quatro modelos para essa tensão: (1) A escola histórico-crítica discutiu o significado "passado" (a recriação do referente histórico) e "presente" (teologia), mas isso deixa um "abismo intransponível" entre exegese e teologia e nunca desenvolve a relação entre os dois (como em Kelsey). (2) A separação significado-significação de Hirsch não é desenvolvida o bastante. (3) Gadamer (e os críticos resposta do leitor) vão para o outro extremo e estabelecem uma unidade ontológica entre significado e significação. Todavia, eles deixam o intérprete sem orientações para uma interpretação responsável que evite o relativismo.

(4) Thiselton (1985:109-111) postula um "modelo de ação" desenvolvido a partir da teoria dos "atos de fala" de Searle (cf. p. 644-645). Tal abordagem permite ao próprio texto guiar. Textos assertivos ou proposicionais tendem a transmitir sua mensagem intacta enquanto passagens não assertivas ou exortatórias precisam ser contextualizadas. Eu integraria Kaiser e Thiselton. Não sou tão cético como Thiselton sobre a possibilidade de delinear o significado pretendido pelo autor e então recontextualizar aquele significado para o contexto contemporâneo. Ao mesmo tempo, seu modelo de ação provê a base para fazer isso. Esse é o tema do apêndice dois.

## RESUMO

Nas primeiras duas seções deste apêndice, usei deliberadamente uma abordagem sintética para demonstrar as duas direções em que a hermenêutica narrativa está se movendo. Por um lado, um crescente número de intérpretes de vanguarda estão escolhendo uma "abordagem investigativa", em que eles procuram abrir novos caminhos desenvolvendo uma hermenêutica orientada ao leitor. O argumento básico de todas essas escolhas é simples: a teoria de que é possível descobrir o significado pretendido pelo autor em um texto é um mito de autoengano. Tudo que os sistemas filosóficos ou literários têm produzido é uma série de argumentos ou interpretações que satisfazem seus próprios partidários; nenhuma "lei de cobertura" foi disponibilizada. Em outras palavras, eles provam a existência de estratégias de leitura, mas não de significado objetivo ou pretendido. Portanto, esses críticos argumentam que devemos parar de fingir que há qualquer sistema de primeira ordem que desbloqueará o significado dos textos. Ao contrário, todas as obras são produções estéticas que estão abertas em uma medida ou outra (dependendo da escola) ao "jogo" no playground do texto, e a polivalência (múltiplos significados) é o resultado necessário.

Por outro lado, muitos outros, de alguma forma reagindo à extensão do desaparecimento do autor/texto, escolhem uma abordagem mais cautelosa quando procuram ambos trazer de volta o autor/texto para dentro do processo hermenêutico e interagir positivamente com os resultados da primeira, isto é, modificar os métodos puramente diacrônicos da crítica histórica. Além disso, embora as preocupações de ambos os grupos sejam semelhantes (combater os resultados artificiais e estáticos da crítica histórica puramente objetiva), eles estão se movendo em direções opostas simultaneamente. Podemos diagramá-las em termos de autor-texto e texto-leitor (cf. fig. 19.1).

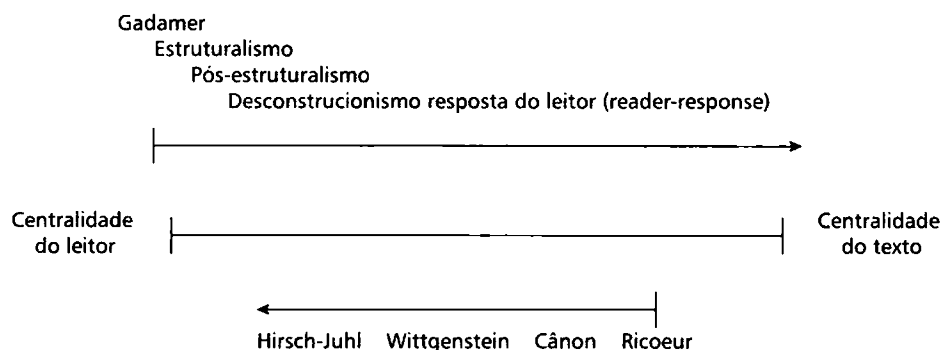
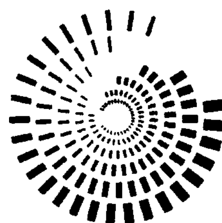



**Figura 19.1. O lugar do texto e leitor no estudo hermenêutico recente**

# APÊNDICE 2

# O PROBLEMA DO SIGNIFICADO: CHEGANDO A UMA SOLUÇÃO



É interessante notar como a crítica literária norte-americana foi tão influenciada pelo pós-estruturalismo continental enquanto a filosofia norte-americana foi fortemente afetada pela filosofia analítica britânica. Isso vale tanto para as ciências sociais quanto para religião. Além disso, as duas muito raramente mantêm um diálogo proveitoso. Atender a uma conferência filosófica e a um colóquio literário em semanas sucessivas é quase como andar em mundos diferentes ou diferentes dimensões da realidade. Entretanto, há cada vez mais sinais de aproximação, especialmente entre fenomenologia e filosofia analítica. Nesta seção, gostaria de continuar o diálogo e usá-lo para sugerir uma solução para o dilema autor-texto-leitor.

## SIGNIFICADO E REFERÊNCIA: A CONTRIBUIÇÃO DA FILOSOFIA ANALÍTICA

A escola da filosofia analítica desenvolveu-se a partir do positivismo lógico de Bertrand Russel, o primeiro Wittgenstein e seus seguidores em três estágios. Primeiro, A. J. Ayer baseou-se em Rudolph Carnap e no Círculo de Viena ao desenvolver o princípio de verificabilidade em *Language, Truth, and Logic* [Linguagem, verdade e lógica] (1946:34-37, 114-120). Para Ayer, a língua é um conjunto formal de relações sintáticas e deve ser "analisada" para se descobrir sua validade lógica. E mais, uma declaração pode ser "verificada" somente por dados empíricos oriundos do mundo físico. Isso, é claro, descarta a metafísica e a teologia. O problema é que o princípio de verificação em si não pode ser verificado, e uma perspectiva que limite a língua apenas ao sintático ou contextual é inadequada (cf. Weitz 1967:1:103-104). Como resultado de tal crítica, Ayer modificou seu princípio no prefácio da segunda edição. Não obstante, a metafísica como discurso sobre Deus ainda era vista como sem sentido porque pertenceria à esfera do não cognitivo.

O segundo estágio veio com o princípio falsificacionista de Antony Flew (1955:96-99). Ele postulava que nenhuma declaração de verdade pode reivindicar

veracidade a menos que possa ser falseada, isto é, a menos que seja possível provar que o contrário não pode ser verdadeiro. Se os que afirmam uma determinada tese não podem apresentar critérios que possam teoricamente forçá-los a mudar de ideia, a asserção não tem significado. Mais uma vez, declarações religiosas são colocadas na esfera não cognitiva, e se ordena ao teísta que fique quieto.

O desafio havia sido feito, e propostas de solução vieram rapidamente. Algumas apareceram no mesmo volume com o ensaio de Flew. R. M. Hare que concordou acerca do fato de que o discurso sobre Deus é não cognitivo, porém destacou que a vida é construída sobre essas inverificáveis "atitudes básicas para com o mundo (ing. *bliks*)". Embora não sejam "asserções" como tal, elas são uma "visão de mundo" e, assim, são significativas (1955:99-103). Basil Mitchell argumentou que declarações teológicas são falseáveis mas a fé evita que o sejam em última instância. Por exemplo, a existência do mal luta contra a bondade de Deus, mas a fé supera o problema (1955:103-105). Por outro lado, I. M. Crombie postulou que asserções teológicas podem ser decisivamente falseadas, mas esse teste definitivo pode ocorrer somente após a morte. Só então o quadro completo será conhecido (1955:109-130). Todas as respostas defendem que as asserções religiosas são significativas, embora não cognitivamente significativas. Não obstante, podem ser verificadas. Com base em sua separação radical entre as esferas cognitiva e não-cognitiva, Flew afirmou em resposta que essas tentativas são falseadas por sua própria subjetividade (1955:106-108).

Frederick Ferré representa o terceiro estágio, defendendo que o princípio de verificação mais desenvolvido ainda é muito estreito por limitar o conceito de "fato" a dados empíricos (1961:42-57). "Paradoxo", quando usado para se referir a explicações não científicas, não significa "contradição lógica" mas simplesmente aponta para uma realidade além do alcance empírico. Não se podem separar declarações cognitivas de conteúdo de valor. Além do mais, Ferré afirma que o discurso sobre Deus centra-se na realidade ontológica em vez de centrar-se na pura lógica empírica, e assim pode receber "significado". Portanto, o empirismo se mostra errado "seja em regras verbais (se a proposição é analítica) seja em declarações equivalentes referentes à real ou possível percepção sensorial (se a proposição é sintética)" (p. 53). A resposta é fundamentar a "realidade" no pensamento racional e não em uma mera percepção de sentido. A analogia, não a linguagem pitoresca, é a base de uma descrição interpretativa da realidade. Ferré aponta para funções imperativa, performativa e interrogativa da fala como igualmente válidas para o pensamento analítico (p. 55).

Podemos chamar isso de "realismo interpretativo" ou "análise funcional" (com Ferré), o que significa que o teste de verificabilidade concorda com o "uso" da linguagem em seu próprio contexto (o "jogo de linguagem" de Wittgenstein). É importante

notar que isso de forma alguma nega a validade básica do princípio de verificabilidade. Ao contrário, a filosofia analítica restringe-o a sua própria esfera ou jogo de linguagem, a saber, a esfera cognitiva dos dados sensíveis. A verificação empírica é válida para experimentação científica mas não torna a metafísica algo sem sentido. Visto que a linguagem religiosa pertence a uma visão de mundo metafísica, ela é analógica (simbolicamente interpretando uma ampla gama da experiência), interpretativa (apresentando o significado intrínseco dos fatos) e confessional (resultando de crenças pessoais). Assim, ela é uma linguagem pessoal em vez de científica. Arthur Holmes a chama de "linguagem de mistério" (1971:155-162) e Ian Ramsey a rotula de "fala incoerente" (1963:11-54). Visto que ela está envolvida em paradoxos bem enraizados e em verdades situadas para além do raciocínio puramente cognitivo, os critérios de verificação devem ser estruturados de acordo com isso.[1]

Com o importante livro de J. L. Austin, *How to do Things with Words* [Como fazer coisas com palavras], a filosofia analítica entrou na arena hermenêutica. Austin defende que a linguagem tem uma função performativa bem como uma dimensão assertiva. Ele desenvolve isso em termos de três aspectos de atos de fala (1962:101-109): o ato *locucionário* é o que uma frase significa no nível proposicional; o ato *ilocucionário* é o que ela realiza (asserção, promessa, predição); o ato *perlocucionário* é responsável pelo efeito pretendido do ato de fala (ensino, persuasão). A maior parte das elocuções concretas, segundo Austin, contém todos os três componentes em um grau ou outro, e o conteúdo de verdade do enunciado é julgado em todos os três níveis.

A influente obra de John Searle, *Speech Acts* [Atos de fala], aprofunda e expande a posição de Austin. Searle argumenta que uma equiparação falsa de significado com uso fez surgir muitas posições falaciosas por parte dos filósofos analíticos.[2] Portanto, a base da teoria analítica deve ser a linguagem como referencial antes que performativa. Sua tese básica é: "Falar uma língua é engajar-se em uma forma de comportamento (altamente complexo e) governado por regras" (1969:77, 80). Por natureza, a fala possui "expressividade" e portanto nos capacita a julgar declarações individuais por regras estabelecidas para o significado linguístico. Para Searle, a frase é um mecanismo intencional por meio do qual os ouvintes são conduzidos à arena adequada de forma que possam aplicar as regras corretas e reconhecer o significado.

---

[1] Ramsey crê que dois aspectos da linguagem religiosa dão a ela um caráter empírico: "discernimento indefinido" e "compromisso total". Muitos hoje, entretanto, não mais reivindicam um fundamento "empírico" para o discurso sobre Deus.

[2] Searle 1969:131-156. Essas falácias são a falácia naturalista, que defende que declarações descritivas não podem implicar declarações avaliativas; análise do ato de fala, que depende de um relacionamento análogo entre palavras e verbos performativos; e asserção, que confunde "as condições para a performance do ato de fala de asserção com a análise do significado de palavras particulares ocorrendo em certas asserções".

Searle constrói a ponte do enunciado para o significado via três "axiomas" de referência: (1) o axioma da existência, que assume que o objeto referido existe nas regras do jogo da linguagem (tal como no mundo real ou na ficção); (2) o axioma da identidade, que assume que a predicação de um objeto é verdadeira se verdadeira for qualquer coisa idêntica àquele objeto, "não importando que expressões sejam usadas para se referir ao objeto"; (3) o axioma da identificação, que assume que "o enunciado daquela expressão deve comunicar para o ouvinte uma descrição verdadeira de, ou um fato sobre, um e somente um objeto, ou se a elocução não comunica tal fato, o falante deve ser capaz de substituí-la por uma expressão cuja elocução comunique" (1969:80, cf. p. 19-21, 42-50, 77-80). O contexto do "ato ilocucionário" dará as condições preparatórias ou pressuposições bem como "excluidores" que ajudarão o ouvinte a identificar o significado referencial com base nas relações linguísticas (p. 44-56).

A teoria de Searle apresenta uma importante base para refletir sobre a relação entre emissor e receptor ou (em um ato histórico de comunicação) entre texto e leitor. Embora um ato referencial de entendimento (tal como a recuperação do significado original de Jo 3) seja difícil, não é impossível. O debate novamente é se a identificação de uma elocução na forma em que Searle defende é de fato algo possível.

Todavia, a dificuldade básica é que Austin e Searle estão tratando com a língua falada enquanto que a questão aqui é o texto escrito. Podemos transpor o abismo entre os dois? A teoria dos atos de fala cobre textos bíblicos? Alguns respondem afirmativamente. Donald Evans aplica ideias de Austin às asserções bíblicas (1963:158-164). O caráter estranho ou desajeitado das asserções bíblicas é contaminado por essa nova concepção de língua como um ato performativo. Isso vale ainda mais quando se acrescenta o "autoenvolvimento do leitor". A fé do crente torna-se uma "expressão de uma atitude básica ou fundamental (ing. *onlook*)" que abre novas possibilidades lógicas para a aceitação de declarações da Escritura segundo suas próprias regras. A força comissiva/performativa está relacionada à teoria da revelação como autoenvolvimento no coração. Quando clarificamos isso por meio da reformulação de Searle de elocução como referencial em essência, não podemos mais separar radicalmente asserções bíblicas da possibilidade de significado.

Kevin Vanhoozer, baseando-se em Searle, vê quatro fatores ilocucionários na literatura bíblica: proposição (os dados comunicados), propósito (o motivo do conteúdo proposicional), presença (o gênero ou forma da mensagem do autor) e poder (a força ilocucionária da mensagem). Levando em conta esses fatores, argumenta Vanhoozer, podemos interpretar o significado pretendido de um texto (1986:91-92). Ele crê também que há quatro áreas em comum entre teólogos que defendem a teoria dos atos de fala: (1) a língua é mais do que referência; ela é transformadora e, assim,

deve ser estudada por suas qualidades pragmáticas bem como semânticas; (2) a língua não é indeterminada, e o autor é um fator importante no processo de interpretação; (3) ação, não só representação, é o componente essencial, e o paradigma adequado para a comunicabilidade bíblica é promessa e aliança; (4) leitores não são livres para manipular textos para seus próprios fins (2004:164-167). A chave é desenvolver um "modelo de ação comunicativa" que reconheça o lugar de ambos, autor e leitor, no processo interpretativo. Isso envolverá mais o uso da língua do que palavras como signos que devam ser decodificados, fala como discurso mais que opostos binários no nível da palavra individual.

Isso conduz ao "modelo de ação" de Roger Lundin, Anthony Thiselton e Clarence Walhout, que procura "recuperar a importância da referência e do mundo não linguístico" das garras da teoria desconstrucionista (Lundin et al. 1986:42). Três princípios formam o núcleo da abordagem deles (p. 43-49, 107-113). Primeiro, textos escritos são tanto objetos quanto instrumentos. Como objetos eles não são autônomos, pois são produzidos pela ação. Assim, eles podem ser entendidos somente por meio de uma teoria da ação que os reconheça como objetos resultantes de ação e instrumentos que produzem ação. Segundo, o significado ou sentido de um texto depende não só do desenvolvimento semântico dos termos mas também da ação ou propósito funcional (força ilocucionária) da frase em seu contexto. Terceiro, precisamos identificar a sequência temporal das ações no texto como um todo que define a função da frase particular em seu contexto. O resultado desses fatores leva à "intenção" do texto.

Entretanto, para esses autores, um texto tem múltiplas funções, e essas podem levar a um tipo de "múltiplos significados". Todavia, essas não são interpretações livres mas são baseadas no que o texto em si pretende fazer (novamente, seu propósito ilocucionário). Por exemplo, uma parábola narra mas também informa, orienta, questiona e persuade. Em suma, um texto em si performa atos de fala e está aberto a questões de intencionalidade. Não obstante, embora o autor seja um componente importante do texto, ele fornece somente um aspecto da interpretação textual, porque o leitor deve assimilar e vir a entender a comunicação textual.

Uma objeção importante ao uso da filosofia analítica a partir de preocupações pós-estruturalistas é a dicotomia entre fala e escrita. Visto que a escrita codifica a fala e a remove da arena do diálogo, as dimensões performativa e/ou referencial talvez não mais se apliquem. Entretanto, não creio que esse seja o caso.

A maior parte dos estudos atuais sobre a relação entre mente e linguagem pressupõe que não há lacuna conceitual entre elas. A obra de Gottlob Frege sobre sentido e referência defendeu vigorosamente essa unidade essencial mostrando que conceitos que são críticos para uma descrição de linguagem integram os atos mentais

(1980:56-78). A teoria de Frege sobre a verdade contém três máximas básicas: (1) o significado de termos individuais depende de sua contribuição para o significado de frases da língua; (2) o significado das frases depende de se reconhecer as condições sob as quais as frases são verdadeiras; esse significado determina o valor de verdade da frase; (3) atitudes proposicionais tais como crença, conhecimento ou asserção dependem da atribuição que se faz de sentidos a palavras e frases. Sentido é o valor de significado atribuído aos termos dentro da frase, a referência ao mundo real por trás da frase. Sentido tem a ver com o significado de um termo em sua relação com outros termos no contexto.

Como Peter Cotterell e Max Turner explicam, isso ocorre em diversos níveis, cada um mais complexo do que o outro (1989:78-82). No nível da frase, o *sentido* tem a ver com a relação semântica das palavras umas com as outras. No nível do parágrafo, devemos discernir a relação complexa das proposições umas com as outras (o desenvolvimento estrutural do parágrafo). Esse desenvolvimento estrutural é até mais difícil de determinar no nível do discurso. Aqui entra em cena a crítica retórica, quando traçamos o argumento se desenvolvendo no discurso como um todo. Naturalmente, em cada nível a tarefa de delinear o sentido original ou literal torna-se mais complexo, e os eruditos ficam mais em dúvida quanto à possibilidade de descobri-lo.

A referência cria problemas ainda maiores. É uma coisa "entender" uma descrição do Santo dos Santos (Êx 25) e outra bem diferente saber o que os "querubim" nos dois extremos do propiciatório (v. 17-22) denotam. Visto que a *referência* refere-se à coisa exata significada pelo termo, não há como saber a referência de "querubim", já que os próprios eruditos têm dúvidas sobre o que exatamente esse termo conota. Da mesma forma, é impossível conhecer a realidade referencial por trás do simbolismo apocalíptico tal como as bestas de muitas cabeças ou a praga dos gafanhotos no livro de Apocalipse, ou de algumas cidades bíblicas como Emaús em Lucas 24.13, de que nenhuma evidência existe a respeito de sua localização exata. Por outro lado, em muitas passagens a dimensão referencial é essencial. Por exemplo, Jesus está usando "Filho do Homem" sobre si mesmo (a maioria dos críticos) ou outra personagem (Bultmann)? O termo denota uma circunlocução para *eu* ou para um personagem glorificado do livro de Daniel, ou ambos? Da mesma forma, os eruditos estão constantemente tentando identificar os oponentes em epistolas como 2Coríntios, Gálatas, Colossenses ou 1João. Em um sentido muito real, todas as questões históricas são questões de referência. Além disso, são questões válidas.

Pós-modernistas enfatizam a incerteza e o caráter inconcluso de questões historicistas e negam a validade de se procurar a realidade referencial por trás de uma declaração. De fato, muitos, como Fish e Ricoeur, redefiniram os termos. O *sentido*

é o significado dos termos mas não mais está ligado à situação original, e *referência* denota o mundo do texto e não a realidade extratextual por trás do texto. Essa, entretanto, é uma posição antirrealista, e a realista (que aceita a viabilidade de um mundo real por trás das asserções) corretamente questiona a viabilidade dessas asserções céticas. Sentido e referência são componentes essenciais de qualquer teoria do significado, e, mais que isso, elas são viáveis e objetivos possíveis de pesquisa. Às vezes, não é possível ir além do sentido, mas ambos os aspectos devem ser considerados no estudo exegético.

Procurei demonstrar aqui a validade da linguagem religiosa (tanto oral quanto escrita), bem como de outros tipos de discurso enquanto empregam sentido e referência e, portanto, como abertos à análise de verificação por meio de critérios de adequação. A importância da comunidade de eruditos é crucial para o último e também para a filosofia analítica. Entretanto, eu concordaria que isso não acarreta a fusão de leitor e texto em uma única entidade mas que o distanciamento entre leitor e texto fornece uma perspectiva para interpretação viável. Leitores são tanto parte do mundo referencial (pelo envolvimento) quanto estão separados dele (pelo distanciamento histórico). Como resultado, eles estão tanto dentro quanto fora do texto e se ocupam dele em um diálogo significativo. Entretanto, eu admito que isso ainda não nos permite ir ao ponto de postular intencionalidade. Esse é o tema das seções seguintes.

## SOCIOLOGIA DO CONHECIMENTO, ESTRUTURA PARADIGMÁTICA E INTENCIONALIDADE

### *1. Sociologia do conhecimento*

Um aspecto essencial da hermenêutica é o efeito da herança cultural e da visão de mundo sobre a interpretação. A sociologia do conhecimento reconhece a influência de valores sociais sobre todas as percepções da realidade. Esse é um fator fundamental para se entender o lugar do pré-entendimento no processo interpretativo. Basicamente, a sociologia do conhecimento afirma que nenhum ato de entender pode escapar do poder formativo do pano de fundo e do paradigma da comunidade a que um intérprete pertence. As tremendas mudanças na filosofia da ciência em anos recentes forçaram todas as ciências (ciência social também) a repensar o processo inteiro de formulação e mudança de teorias.

A "hermenêutica crítica" de Karl-Otto Apel e Jürgen Habermas é instrutivas aqui (veja a descrição em Bleicher 1980:146-180). Ambos adotam uma abordagem antropológica e sociológica ao conhecimento. Apel aceita a historicidade do conhecimento de Gadamer mas vai mais longe, argumentando que a sociologia da história torna a

comunicação genuína extremamente difícil. Apel quer dizer que a teoria da comunicação deve ocupar-se de uma "crítica da ideologia", isto é, a tendência dos indivíduos de manipular ou controlar outros por meio do ato de comunicação. O meio ambiente social é um fator crítico que Gadamer e seus sucessores tendem a desprezar. Como resultado, a interação entre texto e intérprete não é idealista, pois o texto em si é o produto de um mundo social e procura forçar o leitor a entrar e emular aquela visão de mundo. Apel exige que se levem em conta esses fatores e sugere uma dialética entre hermenêutica básica e a sociologia do conhecimento, com a última passando do "que" para o "porquê". Quando o intérprete se envolve nessa interação de forças, o texto e seu mundo de pensamento são vistos em uma nova luz. Apel volta-se para a psicanálise em busca de um modelo, especialmente sua ênfase em um autoentendimento via interação crítica entre sujeito e objeto (1971:7-44, esp. p. 41-44).

Habermas vai ainda mais longe com a importância de uma hermenêutica sociologicamente consciente. Ele argumenta em favor de três campos de conhecimento: *ciência*, que utiliza a informação técnica derivada diretamente ou analiticamente do mundo dos sentidos; *história*, que interpreta a linguagem de acordo com Gadamer; e as *ciências sociais*, que usam a reflexão para libertar ou "emancipar" as pessoas do domínio das forças históricas. O terceiro tipo fornece a solução para Habermas, que junta Marx e Freud para superar o controle da interpretação por ideologias derivadas da luta de classes. Portanto, Habermas deve se opor à reivindicação de Gadamer de que a hermenêutica tem um alcance universal porque está centrada na linguagem, defendendo que a linguagem em si é dominada por forças sociais e que a única resposta é uma "crítica da ideologia" no coração da hermenêutica. Como Apel, ele encontra seu modelo na psicanálise. Da mesma forma que a psicanálise freudiana isola "sistematicamente a comunicação deformada", assim precisa a hermenêutica libertar o entendimento da ideologia. Isso é realizado pelo "entendimento cênico", que analisa e depois explica as forças previamente inacessíveis por trás de um jogo de linguagem em particular. Pode-se então criticar essas forças em termos de sua competência e viabilidade.[3]

Habermas, de fato, notou uma das fraquezas básicas de Gadamer, sua pressuposição heideggeriana de que a linguagem abarca todo significado e que, portanto, a hermenêutica tem implicações universais. Ao mesmo tempo, a crítica que Habermas faz da ideologia é uma boa introdução à importância da sociologia do conhecimento como ferramenta interpretativa. Embora sua base marxista-freudiana deva ser questionada, seu impulso básico é importante.

---

[3] Habermas 1971:190-203; veja a resposta de Gadamer em Apel 1971:283-317.

Forças ideológicas de fato controlam a hermenêutica para a maioria de nós. Se calvinista ou arminiano, reformado ou dispensacional, teólogo do processo ou da libertação, cada comunidade de fé nos dá certas inclinações ideológicas que guiam nossa interpretação. William Larkin menciona quatro desafios da sociologia do conhecimento para a interpretação bíblica: (1) A revelação divina em si é culturalmente condicionada visto que ela foi comunicada a diversas culturas e vem a nós com a marca indelével daquelas culturas. (2) Para entender a Bíblia precisamos compreender as "categorias de significado" por trás das mensagens; essas são fragmentárias e frequentemente pressupostas pelos autores bíblicos, de forma que são difíceis de desenterrar. (3) Nosso contexto social contemporâneo é também múltiplo e mutável, o que afeta nossas interpretações. (4) Nenhuma visão de mundo unificada ou pré-entendimento pode levar a uma fusão de horizontes, assim, frequentemente a mensagem normativa de um texto é o produto de nossa perspectiva antes que dos próprios textos (1988:67-69).

A sociologia do conhecimento destaca o distanciamento entre o significado pretendido do autor bíblico e o ato de interpretação do leitor moderno. Todavia, isso não é inteiramente um fator negativo, pois ele permite que intérpretes identifiquem com precisão sua herança cultural e religiosa. Essa identificação consciente é um fator crítico na colocação das pressuposições em frente e atrás do texto, ao permitir ao texto, e não a fatores ideológicos, guiar o processo interpretativo. Tão logo assumimos a validade absoluta dessas crenças, elas de fato controlam a interpretação. Somente identificando-as pelo que elas são — aproximações teológicas e culturais à verdade — podemos mantê-las em perspectiva. Os outros problemas de identificação dos fatores sociais do texto e de unir nossa perspectiva com a do texto foram tratados no corpo deste livro (cf. caps. 5 e 17).

### *2. Mudança de paradigma e comunidades paradigmáticas*

A questão mais importante, é claro, é a da validade das teorias da sociologia e filosofia da ciência para as ciências sociais. Embora uma resposta final seja quase impossível, precisamos começar com *A estrutura das revoluções científicas* de Thomas Kuhn.[4] De início, trata-se de um estudo sociológico e historiográfico antes que de um tratado filosófico. Kuhn rejeita a visão tradicional de que a ciência se desenvolve por meio da pesquisa indutiva, e postula que "paradigmas" científicos ou superteorias têm o controle na comunidade científica. Um "paradigma" designa o conjunto de crenças e pressuposições compartilhadas por uma comunidade científica em parti-

[4] Para uma boa discussão recente, veja Poynthress 1988.

cular. Sua opinião é que paradigmas mudam mais por causa de inadequações em modelos existentes do que por causa da superioridade do novo modelo. O motivo é que as comunidades científicas se ocupam mais de resolver problemas do que de empreendimentos pioneiros. A mudança ocorre quando a comunidade de eruditos com seus valores compartilhados chega a um consenso sobre a validade do novo paradigma (Kuhn 1970).[5] Em outras palavras, a ciência, como todas as disciplinas, tem um aspecto subjetivo, um aspecto de ser dirigida pela comunidade.

Garry Gutting afirma que as ciências sociais não têm bases para se colocar dentro do sistema de Kuhn, já que nunca demonstram o consenso universal necessário para se qualificarem para mudanças de paradigma (1980:2-15). Por outro lado, como Gutting (p. 15-19) e Frederick Suppe admitem, uma adequada "filosofia da ciência deve entrar honestamente em contato com as questões básicas em epistemologia e metafísica; e a tentativa de fazer epistemologia ou metafísica sem atenção à ciência é perigosa, na melhor das hipóteses" (Suppe 1977:728). Além disso, embora o consenso total raramente, ou nunca, seja alcançado, o tipo de acordo erudito que resulta na mudança de paradigma para a maioria tem frequentemente ocorrido, tal como no reconhecimento de que o pano de fundo judaico e helenístico devem ser considerados juntos na pesquisa do Novo Testamento. Poucos hoje (seguindo Hengel e outros) considerariam somente o judaísmo ou o helenismo aplicável a Paulo. Isso é de fato uma mudança de paradigma para a história da pesquisa das religiões. Muitos duvidam do pessimismo de Kuhn sobre a busca da verdade na filosofia e na ciência bem como de sua resultante reivindicação de que ciência e arte se unem em sua preocupação primária com a solução de enigmas. Na realidade, ambas, ciência e arte/ciências sociais consideram e avaliam reivindicações de verdade.

Para nossos propósitos, vamos focar a tentativa de Ian Barbour de aplicar, aos paradigmas religiosos, o conceito de Kuhn da teoria da escolha. Ele concorda com a importância do paradigma compartilhado dentro de uma comunidade (note os paralelos entre crítica orientada para o leitor e filosofia analítica), e que observações são dependentes de paradigmas (paralelos com pré-entendimento fenomenológico), mas ele crê que as categorias são muito simplistas. Há um contínuo diálogo entre comunidades paradigmáticas e, mais frequentemente, "microrrevoluções" em vez de mudanças totais de paradigma. Mais importante, reivindicações rivais são criticamente examinadas e descartadas por motivos racionais. Kuhn admite, em sua segunda edição, que a comunicação ou diálogo crítico pode e de fato acontece entre grupos de

[5] Cf. Hocking 1980:1-5 e Poynthress 1988:39-49.

paradigmas rivais. Entretanto, o problema de julgamento individual de dentro de um paradigma não descarta a possibilidade de se tomar decisões puramente racionais.

O próprio Barbour constrói um "modelo" para construção de teorias baseado em observação, modelos teóricos, tradições de pesquisa e pressuposições metafísicas. Ele defende que (1) embora todos os dados sejam carregados de valor, teorias rivais não são incomensuráveis; (2) embora paradigmas resistam ao falseamento, a observação mantém algum controle; (3) embora não existam regras para mudança de paradigma, há critérios independentes de avaliação. Portanto, mesmo pressuposições metafísicas não estão imunes a mudança. Quando aplicadas a paradigmas religiosos, alguns aspectos cruciais devem ser notados, como a importância da comunidade (note as similaridades com Fish) e dos eventos históricos formativos (semelhante a Gadamer), que Barbour chama de eventos "revelatórios". Mais importante, ele acentua que o compromisso religioso pode e deve ser combinado com "reflexão crítica" sobre critérios não cognitivos tais como necessidades sociais ou psicológicas, ética e simplicidade ou coerência. Embora os traços subjetivos no ato da interpretação (influência de pré-entendimento, resistência a mudança, ausência de regras para escolha de paradigma) predominem sobre os traços objetivos (dados comuns entre concorrentes, efeito cumulativo da evidência, critérios não dependentes de paradigma), diferentemente da teoria científica, os traços objetivos ainda estão presentes (1980:223-245, cf. também Mitchell 1981:75-95).

Em outras palavras, embora o ato de interpretar o conteúdo de verdade ou validade de uma declaração seja difícil, ele não é impossível. Se a tentativa é sofisticada e consciente, os traços objetivos podem capacitar a decidir entre teorias concorrentes.

A barreira primária para uma interpretação válida é, como já afirmado, nosso pré-entendimento. Com base em diferentes sistemas pressupostos, um intérprete pode ver coerência e adequação em uma teoria particular de significado enquanto outro pode rejeitá-la. É possível sair desse impasse? Em muitos casos não, pois os pré-entendimentos concorrentes muitas vezes não estão abertos a um diálogo crítico. Nesse caso, o significado original nunca pode ser recuperado, e Fish, nessa instância, está correto. Entretanto, não precisa ser necessariamente assim. D. A. Carson fala de uma mudança semântica entre dois tipos de pré-entendimento: (1) Um "funcional não negociável" é uma posição aceita que continua aberta à evidência; se a Escritura assim ditar, a posição mudará. (2) Um "imutável não negociável" não está aberto a correção mas torce os dados para harmonizar com a teoria preconcebida (1984c:12-15). Eu acrescentaria outra categoria: um "negociável" que procura questionamento e, se necessário, correção para determinar a verdade.

Todas essas categorias são válidas, dependendo da questão. Além disso, essas não são unidades autocontidas. Por exemplo, poucos diriam que elas permanecem fechadas à força corretiva da própria Escritura, mas podem estar fechadas ao impacto corretivo de outras comunidades paradigmáticas. A interação crítica entre sistemas concorrentes é essencial para uma abordagem pluralista à verdade, pois o pré-entendimento torna bastante difícil identificar pontos fracos em nosso próprio sistema. As críticas de outros destacam essas anomalias e nos capacitam a nos aproximar do texto. A chave é criar dentro de si uma atitude de abertura para a verdade que nos permita receber bem o questionamento de outras comunidades interpretativas, porque nós sabemos que "elas podem ter razão" e "isso me levará de volta ao texto para descobrir a 'verdade'".

### *3. Intencionalidade*

As comunidades paradigmáticas descritas aqui compartilham algumas características comuns, especialmente a centralidade da comunidade, a questão do pré-entendimento e a possibilidade de diálogo em um ambiente pluralista. A questão para a qual me volto agora é se a polivalência é o resultado natural, ou se alguma concepção de intencionalidade não é só possível mas necessária para a tarefa interpretativa. Como mencionei no panorama de posições mediadoras, um número crescente gostaria de combinar as duas, ou sob as categorias "o que a Bíblia quis dizer — o que ela quer dizer" ou sob uma distinção entre significado (o significado original/pretendido do texto) e significação (o que o texto significa, ou polivalência). Resumindo os argumentos até agora, eu creio que a filosofia trabalha funcionalmente em termos de referência e não empiricamente em termos de dados sensíveis e, assim, devemos considerar as declarações religiosas em termos de uma visão de mundo metafísica e não em termos de empirismo positivista. Essa visão de mundo metafísica é orientada aos fatos e não orientada à lógica e procede na base da ontologia e não da necessidade lógica. Comunidades de paradigma criticamente interagem com base nos critérios de adequação e coerência, testando suas reivindicações de verdade. A Bíblia, vista como uma comunicação revelatória de Deus, torna tudo isso possível, pois ela provê os dados objetivos para julgar essas reivindicações de verdade.

O debate moderno sobre a intencionalidade começou com o clássico ensaio de W. K. Wimsatt e Monroe Beardsley intitulado "The Intentional Fallacy [A falácia da intenção]". Eles argumentaram "que o desígnio ou intenção do autor nem está disponível nem é desejável como padrão para julgar o sucesso de uma obra de arte literária" (Wimsatt e Beardsley 1976:1). O problema de inferir a intenção do autor, especialmente se ela não é efetiva na obra escrita, leva a intencionalidade a repudiar

a si mesma. O tom altamente negativo dessa teoria tem levado a muita acrimônia e tentativas de reformulação, a ponto de Graham Hough afirmar: "Esse movimento crítico está agora desintegrado, como resultado de suas próprias contradições internas, de ataques diretos, e posterior consideração filosófica de significado e intenção em um contexto não literário".[6] Todavia, ele tem agora levado ao desprezo do problema de voltar à intenção, e a intensidade da negação tem crescido hoje em dia, como ficou claro no apêndice um.

Filósofos analíticos, tais como J. L. Austin, têm continuamente lidado com o problema da intencionalidade. O relato clássico é *Intention* [Intenção] de G. E. M. Anscombe, que trata da questão por meio do pensamento de seu próprio professor, Ludwig Wittgenstein. Ela escolheu uma abordagem fenomenológica, defendendo que a intenção é uma forma de descrição que responde à pergunta: Por quê? Portanto, está ligada ao conhecimento prático e tem a ver com ações (Anscombe 1963:83-89). Alguns recentemente têm estendido isso à interpretação textual, assumindo uma postura similar à de Juhl. Eles afirmam: "Atos ilocucionários são intencionais, assim, ao interpretar um texto estamos recuperando a intenção do autor".[7]

Eu gostaria de estender essa análise em duas direções: a questão de gênero e de probabilidade (veja a sec. 4, sobre teoria das probabilidades). O gênero determina a extensão em que precisamos procurar a intenção do autor. Por exemplo, o "novo romance" francês (mais importante texto-prova de Derrida) exige que o intérprete quebre os elos normais da leitura estabelecida e interaja em um novo nível.[8] É claro, estou informado sobre o debate a respeito da validade de gênero como mecanismo classificatório em vez de como uma ferramenta epistemológica ou ontológica. Entretanto, como argumentei em meu ensaio sobre "Genre Criticism-Sensus Literalis" [Crítica de Gênero-Sensus Literalis] (1983:1-27), não se trata de categorias mutuamente exclusivas. Assim, eu creio que considerações de gênero determinam as regras do jogo de linguagem (veja a análise de Wittgenstein e Hirsch nas p. 634-636)

---

[6] Hough defende que "a superfície apresentada do texto" e "a intenção inferida do autor" não são mutuamente exclusivas mas complementares (1976:224; cf. p. 222-223). Veja também Peckham, 1976:139-57 e Fowler 1976:242-255.

[7] Hough 1976:225. Ele menciona dois que proclamaram isso: A. J. Close, "Don Quixote and the 'Intentionalist Fallacy'," *British Journal of Aesthetics* 12, no. 2 (1972); e Quentin Skinner, "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts", *New Literary History* 3, no. 2 (1972).

[8] É interessante que Derrida use um dos novos romances (*La Folie du jour* de Maurice Blanchot) como um paradigma de mistura de gêneros para provar seu argumento de que a interação de gêneros demonstra que nenhuma classe de gêneros pode controlar o texto e que, portanto, a inconclusividade do texto desclassifica gênero. Veja seu "The Law of Genre", *Glyph* 7 (1980): 210-213. Na verdade, isso demonstra a validade de gênero porque a obra de Blanchot foi escrita para ilustrar exatamente esse ponto. Em outras palavras, o argumento é circular.

e portanto ajudam a descobrir a intenção do autor. Em muitos tipos de poesia e narrativa, o próprio texto tem várias camadas de significado, mas isso em si é a mensagem pretendida pelo autor.

### 4. *Teoria das probabilidades*

A teoria das probabilidades é outra questão complexa. Ela tem cada vez mais vindo para o primeiro plano nas discussões sobre transferência de significado e reivindicações de verdade. Minha tese é que qualquer delineamento de critérios para significado depende de adequação, coerência ou sinonímia (Dummett 1975:97-122) e exige alguma teoria das probabilidades.

Em artigos separados na edição de 1967 da *Philosophy Review* [Revista de Filosofia], R. Firth (1967:3-27) e J. L. Pollock (1967:55-60) defendem a prioridade da teoria das probabilidades sobre a busca pelo conhecimento necessário. Eles afirmam que a exigência de certeza nega a busca por conhecimento antes mesmo que ela comece. E mais, Ernest W. Adams apresenta um estudo extremamente relevante da conexão entre verdade e probabilidade em termos de um dos mais difíceis tipos de enunciados, a declaração condicional (1965:69-102). Ele argumenta que o critério pragmático de adequação pode ser atendido somente pela teoria das probabilidades.[9]

O estudo de W. V. Quine, "The Nature of Natural Knowledge" [A natureza do conhecimento natural"] tenta refinar a teoria do conhecimento de forma semelhante. Ele afirma que "estruturas de similaridade" estão por trás da lógica indutiva e dedutiva. O ponto de partida da formulação de teorias é a "frase de observação", afirmando uma ocasião que é tanto "subjetivamente observável" quanto "geralmente adequada [...] para fazer surgir concordância" das testemunhas presentes (1975:73; cf. p. 67-74). Essa frase de ocasião torna-se uma frase teórica ou fixa por meio de interrogação e evidência, na medida em que a referência leva à predicação (note as similaridades com Searle nesse ponto). Embora Quine reconheça a "informe liberdade para variação" na formulação de teorias, ao mesmo tempo ele conclui que elas funcionam dentro de "um espectro estreito de alternativas visíveis" que interagem para revisar uma teoria e assim favorecem "a continuidade da ciência". A base disso é "refutação e correção" (p. 81; cf. p. 74-81). Além disso, o próprio processo de refutação depende de um reconhecimento das probabilidades como a base para decisões.[10]

---

[9] Cf. também Ayer 1972:54-88. Para uma defesa da necessidade, cf. Plantinga 1974, e para uma recente tentativa de apresentar uma versão modificada do empirismo lógico enfocando "modelos causais", cf. Glymour 1980.

[10] Para uma importante obra que desenvolve esses temas, cf. Maxwell e Anderson 1975, especialmente a discussão sobre métodos bayesianos por Hesse e Maxwell, e o ensaio sobre probabilidade e referência, por Kyburg.

James Ross aplica essas teorias a "Formas do Conhecimento religioso" [*Ways of Religious Knowing*]. Sua tese básica é que nenhuma "fraqueza" real impede o conhecimento religioso. O discurso religioso é inerentemente inteligível e acessível porque há continuidade "de uma ocorrência diferenciada em significado para outra" por meio da analogia, relação e contágio semântico (1982:83-87). Ross crê que o conteúdo do discurso religioso é de fato "corporativo", interno à vida da comunidade e não plenamente acessível àqueles que imergirão na comunidade ou a estudarão. Além disso, fé e razão não são incompatíveis, e critérios para o teste de reivindicações de verdade existem ao lado da fé. Ross, junto com Alvin Plantinga e outros, crê que tais critérios são acessíveis ao filósofo pela teoria analógica do significado e por participação na comunidade. Verdades podem ser demonstradas e teorias podem ser formadas.[11]

Eu ainda iria mais longe. Quando as comunidades de fé interagem e debatem verdades, os mesmos critérios de coerência e adequação lhes capacitam a questionar e corrigir umas às outras. Sistemas não são autocontidos e mutuamente exclusivos. Se esse fosse o caso, a "verdade" seria relativa e reivindicações budistas, islâmicas e cristãs seriam todas verdadeiras. Embora esse seja, de fato, o caso dentro de vários sistemas, isso não vale em nenhum sentido final. David Wolfe nega a adequação do relativismo e pede por um "teste" crítico de reivindicações de verdade (1982:43-69). Os critérios utilizados, é claro, dependem da natureza do projeto, mas deve haver consistência interna (ausência de contradição), coerência, abrangência (abarcando toda a experiência) e harmonia (a teoria combina com a evidência) em qualquer formulação geral de teorias. Esses são utilizados para testar sistemas a partir de dentro (autocrítica) e de fora (debate). As inter-relações entre crítica interna (consistência e coerência) e externa (abrangência e harmonia) são fundamentais, pois essas nos permitem ir além do significado múltiplo. Muitas interpretações são possíveis e atendem aos quatro critérios mencionados anteriormente, mas nem todos são tão prováveis. Por meio de uma abertura crítica à verdade, com base na teoria das probabilidades, uma pessoa dentro de um sistema pode permitir que a evidência questione e depois mude o esquema interpretativo.

G. B. Caird faz uma excelente análise de "O significado de significado" (1980:37-61). Ele afirma que a intencionalidade nos permite separar sentido de referência, significado público — o aspecto linguístico, tratando da definição, etimologia,

---

[11] Paul Helmm afirma que os principais motivos para se crer que a Bíblia é a Palavra de Deus são "religiosos", ligados à "fidelidade forçada de uma pessoa a Deus" (1983:303-320). Além disso, a evidência que se apresenta como prova é "interna", as reivindicações do próprio texto, e não externas. Com base nas reivindicações do próprio Jesus, assume-se uma posição e as objeções são vistas racionalmente a partir daquela posição. Essa instância é depois ancorada na vida e experiência daquele que assumiu tal posição.

som e sentimento — do significado privado (do usuário) — aquele aspecto da fala que tem a ver com contexto, tom de voz, referente e intenção. Com respeito à intenção, Caird argumenta que (1) palavras têm o sentido que o falante ou escritor quer que elas tenham; (2) a intenção do falante determina o tipo de linguagem usada e, portanto, as regras do jogo; e (3) uma palavra tem o referente que o falante pretendeu que ela tivesse. É no nível do referente que Caird permite um significado além da intenção do autor, pois declarações na Escritura variam entre aspectos específicos não transferíveis (tal como detalhe histórico) e generalidades universalmente transferíveis (axiomas, provérbios). A questão é se devemos ligar o significado original com os últimos significados (semelhante ao "significado" e "significação" de Hirsch). Há continuidade ou descontinuidade entre sentido e referência? Voltaremos a isso em breve.

Eu postularia a Ross e Caird a plausibilidade de que essas teorias do significado se baseiam em probabilidades, e que mesmo aspectos específicos não transferíveis podem ser decifrados em termos de seu significado original. Em parte, redefinições e desenvolvimento posteriores de temas destacam a intenção original mostrando mudança ou desenvolvimento. Certamente, a fé pode dar as teorias uma aura de certeza, mas dentro da comunidade mesmo as concepções mais estabelecidas estão abertas a clarificação e reformulação. Teorias religiosas estão abertas a todos os argumentos de probabilidade aduzidos em critérios para verificação. Embora, com certeza, isso ocorra primariamente dentro da comunidade, eu concordaria com David Tracy de que o crescente pluralismo e diálogo entre comunidades está abrindo muitos grupos antes fechados a uma interação frutífera. Isso, eu creio, é um grande passo em direção à solução do problema da intertextualidade, porque nos leva de volta ao texto e ao seu significado.

A teoria das probabilidades tem enorme potencial para romper o impasse entre teorias concorrentes a respeito da intencionalidade. A conclusão desse estudo até agora indicaria que a teoria do conhecimento baseada em sentido e referência tornaria possível o objetivo de inferir o significado original ou pretendido de uma obra, dependendo de considerações de gênero como anteriormente mencionado. Meu argumento procederia da seguinte forma: visto que é possível detectar a provável intenção de um texto, e se considerações internas dentro de textos particulares tornam importante fazer isso, então é fundamental procurar o significado pretendido.

### *5. Realismo crítico*

O *realismo* é definido como a crença de que há alguma coisa "real" no texto a ser descoberta, e que ela deve ser verificada por meio da pesquisa "crítica". N. T. Wright separa isso do positivismo ou "realismo ingênuo" (a crença de que nós temos conhecimento

claro ou objetivo de uma coisa) e do fenomenalismo com sua visão pessimista (enfatizando a inacessibilidade do conhecimento final) dizendo que o realismo crítico ocorre quando "a observação inicial é questionada pela reflexão crítica, mas pode sobreviver ao questionamento e falar verdadeiramente da realidade" (1992:36, cf. p. 32-37). Ele procede por quatro passos — observação, que leva a hipóteses, que por sua vez são refinadas pela reflexão crítica que, então, conclui com verificação/falseamento. Thorsten Moritz crê que Wright faz um importante avanço sobre a concepção de Hirsch de intencionalidade no sentido de que provê uma "mais refinada ontologia de significado" e uma mais sólida "epistemologia narrativa" (2000:178-184). O movimento da hipótese para a verificação/falseamento pressupõe que há alguma coisa lá para ser descoberta e que a busca pelo significado é um objetivo viável. "Conhecimento lendário/narrativo ocorre" quando a recriação hipotética do intérprete combina melhor com a narrativa em si.

O processo do realismo crítico (cf. p. 514-516) pode ser visto como uma série de critérios (cf. Hiebert 1985:5-10): o critério de *coerência* (facilita uma melhor "combinação" que outras hipóteses), de *abrangência* (coloca juntos todos os dados não só parte deles), de *adequação* (propicia uma harmonia melhor de ambos, os dados de fora e o texto de dentro), de *consistência* (forma um padrão viável colocando juntos os dados), de *durabilidade* (tem poder duradouro e é reconhecido por outros) e de *fecundação cruzada* (aceito por mais que uma escola de pensamento). Baseado na teoria das probabilidades e com as salvaguardas do processo hermenêutico desenvolvidas nos capítulos anteriores, esse torna-se o meio pelo qual hipóteses críticas de significado pretendido são formuladas e verificadas. Como um processo crítico ele é essencial para a descoberta da verdade (veja a longa análise em Wright).

## VERDADE PROPOSICIONAL E LÓGICA DA NARRATIVIDADE

Falta considerar se fatores intratextuais da Bíblia demonstram a necessidade de intencionalidade. Nesse aspecto devemos considerar a possibilidade de frases assertivas e reivindicações de verdade proposicional na Escritura. É cada vez mais popular hoje negar que a Bíblia contenha isso, sem dúvida como reação à rígida historicização de muitos que se baseiam em seu conteúdo supostamente proposicional. Ao mesmo tempo, precisamos notar a presença de frases indicativas e imperativas na Escritura e lidar seriamente com seu conteúdo didático mesmo em porções narrativas. Um ensaio extremamente interessante, lido na conferência Northwestern sobre semiótica (1982), foi o de John Morreall intitulado "Religious Texts and Religious Beliefs [Textos religiosos e crenças religiosas]". Ele defendeu que o desrespeito da semiótica por questões de referência à realidade na Bíblia solapa a própria natureza da crença

religiosa. As dimensões extras da fé religiosa derivam do assentimento a proposições, e sem conteúdo proposicional ela ficaria sem significado ou conteúdo de fé. Embora a linguagem da Bíblia seja de fato o ato de fala, o ato de fala crítico é asserção, que implica referência a fatos sobre esse mundo e a relação de Deus com ele. Se a tese da autonomia se aplica, nenhuma dimensão referencial e nenhum conjunto de asserções exigem crença. A crença na Bíblia exige que a Escritura faça asserções e que sejam verdadeiras. É essa dimensão referencial que torna possíveis outros atos de fala centrais como mandamento e promessa. Os três níveis — locução (asserção proposicional), ilocução (mandamento, promessa) e perlocução (decisão e obediência, as respostas do leitor) — convergem para produzir o ato de fala bíblico.

É claro que nem todos os atos de fala na Escritura assumem a forma proposicional. De fato, a narrativa bíblica frequentemente segue a outra direção, usando um tipo fictício de gênero para atrair o leitor para dentro de um mundo narrativo de trama, diálogo e caracterização. Entretanto, o leitor deve notar a contribuição positiva da crítica da redação, que demonstra o elo entre esse mundo narrativo e as asserções teológicas pretendidas pelos autores individuais. Em outras palavras, a trama e estrutura da narrativa bíblica de fato funcionam nos níveis de asserção bem como de mandamento e promessa.

Anthony Thiselton menciona a "inútil polarização no debate" e aponta para o fato de que a questão de um conceito estático de reivindicação de verdade bíblica *versus* um conceito dinâmico de reivindicação de verdade bíblica não é algo do tipo ou-ou (1980:411-415, 433). Sua valiosa análise da variedade dos jogos de linguagem dentro dos quais a "verdade" ocorre na Escritura é o caso em questão (1978:874-890). Com base em nossa discussão prévia devemos permitir ao texto decidir como devemos interpretar suas declarações. Caird menciona quatro pistas explícitas que apontam para o significado não literal: (1) termos descritivos que rotulam a narrativa como parábola, similitude ou alegoria; (2) a alternância de metáfora com símile para atrair a atenção para seu uso; (3) o uso de um genitivo ou outro termo definidor para demonstrar o referente de uma metáfora ("espada do Espírito", "bom combate da fé"); (4) o uso de um adjetivo qualificador ("Pai celestial", "verdadeiro pão") (1980:183-197). Indicadores implícitos de discurso figurativo seriam uma literalidade impossível (uma metáfora clara), baixa correspondência com o sentido (tal como linguagem antropomórfica sobre Deus), alto desenvolvimento (poeticamente expandindo a linguagem sobre um tópico), justaposição de imagens (estilo hebraico) e originalidade (metáforas vivas são mais facilmente detectadas). O ponto principal aqui é que o texto em si frequentemente pretende e aponta para um significado figurativo. Metáforas muitas vezes se perdem.

A fala figurativa não implica por si só a polivalência (veja a análise de metáfora e referencialidade nas p. 498-504). A crítica da redação deve nos ensinar isso. Mesmo a parábola foi colocada dentro de seu contexto com um objetivo. A maioria das interpretações polivalentes deixam de considerar o contexto, e devo dizer que os significados múltiplos de parábolas como a do filho pródigo ainda têm uma quantidade de especificidade em seu contexto canônico. É claro que há níveis de significado, por exemplo, o hino de Filipenses 2.6-11 em seu contexto original, no credo (cristologia) e, em seu próprio lugar, em Filipenses 2 (paradigma da humildade). O ponto é que a definição mais ampla de significado original/pretendido cobre aspectos como o desenvolvimento de tradição em um contexto canônico. E mais, eu não negaria de imediato um sentido de conteúdo proposicional para as declarações não literais da Escritura. As parábolas foram planejadas para elicitar respostas específicas de seus ouvintes, e na base da teoria das probabilidades podemos nos aproximar da mensagem e ênfases contextuais. Podemos separar material estático (asserção proposicional) e dinâmico (ativo ou parenético) um do outro.

Há dois aspectos no ato único de interpretação, e o último (significação) deve fluir do primeiro (significado pretendido). Em suma, devemos fundir nossa exegese da Palavra a uma exegese do nosso mundo. Eu não quero tergiversar com terminologia, para diferenciar muito radicalmente entre a locução "significado e significação" e a locução "o que significou — o que significa". O ponto mais importante que eu gostaria de acentuar é que o último em cada par precisa estar ligado ao primeiro.[12]

Agora é tempo de aplicar isso à questão da hermenêutica. Visto que a narrativa representa o exemplo mais difícil das leis gerais da hermenêutica, eu o usarei como um caso teste. Christopher Morse defende que "o saber histórico adota, melhor, requer forma narrativa" (1979:98; cf. p. 97-108). Ele ganha significado histórico quando expressa *seguimento* (como organização/esquema, que se move para um objetivo), *interesse* (falando às necessidades humanas) e *conclusão* (um resultado ou objetivo definível). Uma narrativa qualifica-se como história em vez de ficção ou mito, quando atende a quatro critérios: a descrição está localizada no tempo e no espaço; ela é consistente consigo mesma; está relacionada com evidência; e tem um caráter enfaticamente público (1979:106).

[12] I. Howard Marshall diz: "O ponto é que o significado de um texto é constante e objetivo, ao passo que sua significação pode variar para diferentes leitores. A significação depende de ambos, o texto e os leitores, e é uma função de sua mútua interação. Mude o contexto e você mudará a significação [...] (Porém) é de especial importância reconhecer que a significação flui partindo do significado. Não pode haver desvio da exegese no caminho para a exposição e significação" (1980:5). Penso que esse artigo é excelente, um estudo conciso dos problemas que Caird considera em maior detalhe.

Embora muitos digam que não há indicadores de gênero para separar história de ficção, Clarence Walhout diz que a "postura autoral" faz a diferença, a saber, a postura ficcional do autor de ficção e a postura assertiva do historiador, isto é, "o historiador reivindica — assevera — que o mundo projetado (a história) do texto, junto com o ponto de vista autoral, conta como uma história e uma interpretação de eventos como de fato ocorreram" (1985:69). Ele apresenta mais três critérios: (1) o mundo representado no texto é factualmente preciso (os eventos realmente ocorreram); (2) as "técnicas de apresentação" dos autores (e.g., linguajar tradicional, catálogos genealógicos etc.) se encaixam no estado de coisas daquele tempo; (3) os autores e leitores ligados à história proveem uma atmosfera de história (isso é, ela é usada para a história factual) (1985:72-73). Por exemplo, a ficção pura terá poucas personagens e eventos históricos reconhecidos, a ficção histórica terá muitos, mas conterá diálogos e eventos que vão além do histórico, e a narrativa histórica procurará "contar a coisa como ela aconteceu". Wolterstorff fala do mundo projetado no texto como um "modo-ação" estabelecido pelo autor como o agente que produz o texto. Na ficção, o autor apresenta alguns estados de coisas para reflexão, mas o historiador assume uma postura assertiva, fazendo reivindicações de verdade sobre o mundo no texto (1980:222-231).

Embora o problema quase intransponível de teologia e história esteja além do escopo desta análise, umas poucas observações podem ser feitas. Primeiro, o fundamento empírico do critério de analogia proposto por Ernst Troeltsch e ainda presente em muitos hoje pode ser questionado.[13] Se seguirmos o conceito analítico de sentido e referência, nós devemos dar à reivindicação bíblica algum crédito, e não há dúvida de que a Bíblia pretende retratar os atos de Deus dentro da história. Se a filosofia, incluindo a filosofia da história, trabalhasse funcionalmente em vez de empiricamente, concordaríamos com Marc Bloch de que a história é conhecida pelos "vestígios" ou efeitos que ela tem sobre as pessoas. Visto que o passado progressivamente muda quando as pessoas refletem sobre ele, a evidência deve ser examinada minuciosamente e categorizada.[14]

Arthur Holmes pede por uma historiografia metafísica realista baseada em três fatores: ela (1) ajudará o historiador a evitar tanto o ceticismo histórico quanto o

---

[13] Troeltsch, com base em desenvolvimentos positivistas em historiografia, defendeu que reivindicações históricas (tais como milagres) poderiam ser aceitas somente se fossem análogas à experiência moderna ou coerentes com ela.

[14] Bloch 1954:48-75. R. G. Collingwood afirma que a abordagem indutiva e a formulação de leis gerais são cruciais (1965:35-36). Somente o exame da evidência segundo regras previamente determinadas pode produzir uma história viável.

otimismo idealista, visto que nenhuma possibilidade jamais estará "fechada"; (2) proporcionará um controle racional (baseado na coerência e na autocrítica) e adequadamente empírico (exigindo adequação funcional e efetiva) tanto sobre os esquemas metafísicos quanto sobre a subjetividade do historiador; e (3) explicará seus princípios a priori e os fundamentará na coerência racional e na adequação empírica (1971:78-84). Para nós isso envolve um modelo de "ação" ou de "ato de fala" para o significado pretendido (incluindo a veracidade histórica e verdades teológicas incorporadas no material narrativo).

Os mesmos argumentos se aplicam a outros tipos de gênero bíblico. Podemos de fato testar esquemas interpretativos para o material escriturístico com base na adequação e coerência. O significado pretendido do texto não é só possível mas, com base na intenção proposicional da Escritura, é um objetivo necessário. Como Vanhoozer argumenta, há um mandato ético para considerarmos o significado pretendido de um texto. Isso é ainda mais verdadeiro para textos que exigem serem entendidos no nível proposicional. A Bíblia exige assentimento e vai longe em sua insistência de que o leitor entenda suas asserções (tal como Paulo em Romanos). Não temos que escolher uma das posições extremas: a posição da autonomia, que estuda "o texto e nada senão o texto", ou a posição historicista, que busca somente "o que ele significou" e psicologiza voltando à mente do autor (ou autores). Qualquer hermenêutica adequada deve estudar o texto diacrônica e sincronicamente, em termos de suas dimensões passada, presente e futura.

A solução básica é um *triálogo* entre o autor, o texto e o leitor. O autor produziu o texto e deu a ele certos significados na intenção de serem entendidos pelo leitor. O texto então guia o leitor ao produzir alguns pontos de acesso que indicam o jogo de linguagem adequado para interpretar aquele ato ilocucionário específico. O leitor, assim, se alinha com o mundo textual e o conteúdo proposicional, vindo então a entender o significado pretendido do texto. Falta agora demonstrar como isso acontece em detalhe.

## UMA ABORDAGEM DE CAMPO À HERMENÊUTICA

Antes de tentar integrar os vários argumentos desse apêndice em um construto teórico para hermenêutica, preciso reintroduzir o problema do leitor, tão crucial para o negativismo dos eruditos pós-modernistas. Toda a pesquisa que tenho feito tentou enfrentar toda a questão do leitor e o texto. Algumas considerações apontam para uma solução que integrará os aspectos mais importantes do triálogo, autor-texto e texto-leitor. As polaridades que têm anuviado o debate hermenêutico — concepções dinâmica *versus* estática de inspiração, teologia proposicional *versus* teologia do

encontro, modelos de comunicação baseados na palavra, na frase, no discurso, abordagens assertiva *versus* poética à literatura, o autor *versus* o texto *versus* o leitor como a força geradora do significado — não são contraditórias, mas são partes interdependentes de um todo maior. O pensamento disjuntivo criou a crise. O conteúdo proposicional, sentido e referência, significado pretendido — são todos componentes viáveis e necessários do empreendimento hermenêutico. Falta agora prover uma estrutura hermenêutica para demonstrar isso, adicionar prática à teoria.[15]

1. Uma leitura atenta do texto não pode ser feita sem uma perspectiva propiciada por um pré-entendimento como identificado por uma perspectiva da "sociologia do conhecimento". A reflexão em si exige categorias mentais, e essas são baseadas na visão de mundo pressuposta e pela comunidade de fé ou de leitura a que o leitor pertence. Visto que a exegese neutra é impossível, nenhuma interpretação necessariamente "verdadeira" ou final é possível. Sempre haverá diferenças de opinião em um mundo finito. Entretanto, isso não implica polivalência. A teoria das probabilidades permite a interação crítica e o movimento em direção ao significado pretendido, por mais evasivo que ele possa se mostrar às vezes, na medida em que as comunidades estejam abertas ao diálogo crítico. Aqui, quero enfatizar que o pré-entendimento é primariamente um componente positivo (e só potencialmente negativo) de interpretação. O pré-entendimento somente se torna negativo se degenera em uma estrutura a priori que determina o significado de um texto antes mesmo de começar o ato de leitura.

2. Deve-se distinguir *pressuposição* de *opinião preconcebida*. A chave é seguir a sugestão de Ricoeur e nos colocarmos "em frente" e não "atrás" do texto, de forma que o texto tenha prioridade. Isso nos permite determinar quais tipos de pré-entendimento são válidos e quais não são quando o texto questiona, reforma e orienta nossas pressuposições. A dicotomia fato-valor, como muitos filósofos têm destacado, não pode ser usada muito rigidamente ao se avaliar a adequação de critérios. Pressuposições podem ser externas (pontos de partida filosófico ou teológico) ou internas (personalidade, pressão para publicar), mas devem ser reconhecidas e levadas em conta ao se estudar um texto. O que quero dizer basicamente é que elas podem ser identificadas. Quando opiniões preconcebidas tornam-se subconscientes e são tidas como ponto pacífico, o intérprete nunca as examina e elas se tornam a principal ferramenta hermenêutica, determinando o significado do texto. Embora isso frequentemente aconteça e de fato ofusque a possibilidade de se descobrir o significado original de

---

[15] Stanton 1978:60-71; Stuhlmacher 1977:88-90. Veja também Braaten 1966:50-52 e Bultmann 1960:289-296. Nessa análise vou interagir com alguns eruditos, especialmente Graham Stanton e Peter Stuhlmacher.

um texto, não é uma ocorrência necessária. O texto pode tratar de uma perspectiva pressuposta, e se necessário pode até mudá-lo.

3. Faz-se necessário procurar controles que nos capacitem a operar com pressuposições (as positivas) em vez de sermos dominados por opiniões preconcebidas (as negativas).

- Devemos estar abertos a novas possibilidades. Teólogos positivistas, de modo interessante, eram abertos em questões dogmáticas, mas fechados a novas ideias filosóficas. Peter Stuhlmacher, de seu ponto de observação como um erudito histórico-crítico alemão, pede por uma "abertura para a transcendência". Eu expandiria isso para incluir todas as perspectivas possíveis. Necessitamos de uma atitude polivalente, uma abertura a muitas possibilidades de significado, permitindo que texto e novas ideias críticas interajam quando questionam nossas perspectivas. Devemos desejar a verdade em vez da confirmação de nossas ideias preexistentes.
- Precisamos entender os perigos de meramente ter como certas as nossas pressuposições. Graham Stanton, Brevard Childs e Gerald Sheppard dão bons exemplos tirados da história da exegese. A "Regra de Fé" na Idade Média desenvolveu-se a partir do desejo patrístico de ter o controle sobre a exegese subjetiva, depois tornou-se uma vítima de sua própria ascendência! Stuhlmacher fala de uma "consciência histórico-efetiva" com o que ele quer dizer a percepção de que precisamos conscientemente diferenciar entre o "cenário de interpretação" (o *Sitz im Leben*) original, o desenvolvimento histórico do dogma e da hermenêutica (esses se encontram entre nós e o texto, moldando nossa abordagem) e nossa própria postura interpretativa dentro da cultura e de nossa específica comunidade de fé.
- O intérprete não deve somente lidar com o texto, mas deve também permitir que o texto lide com ele (o círculo hermenêutico). Em exegese, nossas pressuposições/pré-entendimento devem ser modificados e remodelados pelo texto. O texto deve ter prioridade sobre o intérprete. Ao mesmo tempo, o texto deve lidar com a *Weltanschauung* ("visão de mundo") contemporânea do leitor. A força comissiva da Escritura nunca pode ser perdida. A tarefa da hermenêutica nunca está acabada com o significado original, ela só está completa quando a significação é entendida.
- Interpretações polivalentes por si próprias são desnecessárias, mas uma atitude pluralista ou polivalente é crucial. De novo, minha abordagem é um "realismo interpretativo" que está em constante diálogo com as várias comunidades de fé para redefinir e reformular teorias com base em mais evidên-

cias ou modelos mais coerentes. A pura polivalência carece dessa dialética rigorosa porque ela tende ao relativismo, a crença de que toda teoria é tão boa quanto as outras. Há pouca possibilidade de crescimento do estoque de conhecimento quando um forte individualismo está no controle do processo teórico! É claro, queremos estar abertos à possibilidade de que a escola polivalente esteja descrevendo "o jeito que é" (para usar a expressão de Gadamer). Entretanto, tentei demonstrar por que não creio que esse seja o caso.

4. Nós precisamos permitir que bons princípios hermenêuticos moldem nossa exegese e controlem nossa tendência de ler nossas opiniões preconcebidas no texto. A exegese histórico-crítica nos fará conscientes da necessidade de considerar o pano de fundo bíblico e os dados (as dimensões históricas); a exegese histórico-gramatical permite ao significado original, ou pretendido, ser o foco (a dimensão semântica); e a crítica literária mantém o texto no centro (a dimensão literária). Todos os três interagem para permitir ao pré-entendimento ser uma ferramenta positiva e não negativa, para nos guiar ao significado original do texto e não para formar uma barreira ao significado. Stuhlmacher pede por uma "verificabilidade metodológica". A subjetividade de grande parte da exegese moderna deve ser colocada sob controle, para que a verdade não se perca.

- Considere o gênero ou tipo de literatura (caps. 6—14) e interprete cada gênero de acordo com as regras próprias de seu particular jogo de linguagem. É aqui que entram em cena os aspectos proposicionais e ilocucionários. Se a declaração bíblica é informativa, damos a ela um assentimento intelectual; se comissiva, reagimos com obediência. Um bom exemplo disso é a distinção de Vanhoozer entre infalibilidade e inerrância: "Logicamente [...] a infalibilidade é anterior à inerrância. A Palavra de Deus invariavelmente realiza seu propósito (infalibilidade); e quando esse propósito é asserção, a proposição do ato de fala é verdadeira (inerrância)". Em outras palavras, cada passagem guia o intérprete em sua direção pretendida, seja crença/assentimento, seja ação.
- O desenvolvimento estrutural da passagem (cap. 1) propicia um controle contra a exegese atomística e artificial (o erro de muitas abordagens históricas). Abordagens histórica e narrativa têm se mudado das partes para o todo. O significado (significado pretendido pelo autor) resulta da simetria da passagem como um todo e não das partes isoladas. Além disso, o contexto do todo controla o significado das partes e julga entre interpretações

concorrentes. A passagem como um todo fornece os parâmetros de forma que o intérprete possa escolher entre propostas alternativas.

- A pesquisa semântica (cap. 3) ajuda ainda mais o leitor a descobrir o sentido e referência da passagem. No passado, os estudos linguísticos de vocabulário focavam a etimologia e as raízes linguísticas. Hoje, entretanto, todos reconhecem que a semântica é baseada em considerações sincrônicas e estruturais. O pano de fundo de uma palavra é um aspecto válido somente quando é uma alusão deliberada a um uso passado, como no uso que o Novo Testamento faz do Antigo Testamento. O significado é determinado com base na convergência de dois fatores, campo semântico (o número de significados possíveis no tempo da escrita) e contexto (que informa qual dos possíveis significados é indicado na passagem). Selecionamos o significado que melhor se encaixa no contexto.
- Um uso criterioso da informação de pano de fundo (cap. 5) nos ajuda a evitar o erro oposto, a saber, ignorar o aspecto histórico em favor do poético. Os pós-modernistas acentuam tanto a dimensão intratextual que eles deliberadamente "desconstroem" a passagem de suas amarras históricas e assim torcem seu significado em uma direção interna. A tendência é dizer que o texto contém todo o significado que há, ou afirmar que a resposta/reação do leitor é o significado. O problema com isso é, entretanto, que o autor bíblico compartilhava algumas pressuposições com seus leitores, e essas frequentemente estão abertas ao intérprete. De fato, pano de fundo, junto com o autor, propicia um importante ponto de acesso à dimensão histórica do texto. O intérprete necessita descobrir esses "dados" subjacentes para entender adequadamente o texto.
- O autor implícito e o leitor implícito no texto (cap. 7) propiciam uma perspectiva indispensável para o significado pretendido de um texto.[16] Embora pós-modernistas separem o autor real do autor implícito, eu não o faria. O autor implícito é a representação consciente do autor real no texto. Como tal ele provê um ponto de acesso à historicidade do texto e sua mensagem, ancorando a interpretação no período antigo. O leitor implícito era o foco do rumo consciente do texto e como tal provê o ponto de acesso à fusão de horizontes. O autor original tinha certa audiência em mente, o texto se dirige a esses leitores implícitos. O leitor real, unindo-se com essa configuração textual, pode contextualizar o texto para descobrir a significação da mensa-

[16] Embora se possa argumentar que esses conceitos são um produto da crítica literária do século vinte, eu responderia que eles combinam com textos antigos bem como modernos.

gem do texto para hoje (cf. caps. 17 e 18). Assim, o significado pretendido do texto (o aspecto histórico) e as múltiplas significações do texto para hoje (o aspecto contemporâneo) são fundidos no ato de interpretação.

- A questão da verificação de possibilidades interpretativas concorrentes é essencial para qualquer sistema, tal como o exposto aqui. Em um sentido muito real, cada capítulo deste livro é parte do processo de verificação. Meu argumento é que esse é um processo triplo: (1) Indutivamente, a interpretação surge não de um "palpite" inspirado mas do estudo estrutural, semântico e sintático; em outras palavras, ele emerge do próprio texto, que guia o intérprete para o significado adequado. (2) Dedutivamente, uma interpretação válida emerge pelo teste dos resultados da pesquisa indutiva feito por uma comparação com as teorias de outros eruditos e material histórico ou de pano de fundo derivado de fontes fora do texto. O intérprete aprofunda, altera e, às vezes, substitui sua teoria com base em seus dados externos, que são testados na base da coerência, adequação e abrangência. (3) Sociologicamente, isso se dá via um realismo crítico que governa um diálogo contínuo entre comunidades paradigmáticas ou de leitura. O questionamento e crítica contínuos partindo de comunidades opostas leva o leitor individual a um reexame do texto e de sua estratégia de leitura. Como resultado, o texto continua a ser o foco e conduz ao verdadeiro significado pretendido.

Após vinte anos de pesquisa sobre o processo de comunicação, Vanhoozer chegou a sete conclusões: (1) Há um "projeto" para a linguagem que é "inerentemente pactual", isto é, que estabelece uma promessa entre emissor e receptor. (2) O verdadeiro "paradigma para uma visão cristã da comunicação é o Deus trino na ação comunicativa". As missões de Jesus e do Espírito centram-se no tema da "*Palavra enviada*", e o propósito da missão era tanto "transformativo" quanto informativo. Da mesma forma, a linguagem é inerentemente "ação intencional", e isso ocorre não no que um autor planeja fazer, mas no que ele efetivamente faz, isto é, não no nível do sistema de signos, mas no nível do ato completado de comunicação. O leitor então "coopera" com o texto e descobre sua "relevância" e permite que ele "modifique seu ambiente comunicativo". (3) O "significado" resulta da ação comunicativa quando o autor usa "certas palavras em um tempo particular de uma forma específica". O ato ilocucionário de comunicação do autor estabelece uma promessa e uma "relação pactual" com um receptor e, por meio de sua estrutura imaginativa do texto, ele pode efetivamente passar adiante a mensagem. O texto resultante contém tanto o "conteúdo proposicional" quanto a "força ilocucionária". (4) Assim "o sentido literal de um enunciado ou texto é a soma daqueles atos ilocucionários desempenhados pelo autor

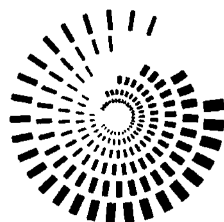
intencionalmente e com autoconsciência". O leitor então se identifica com essa ação e descobre sua relevância, permitindo que ela altere sua consciência cognitiva. (5) O entendimento acontece quando se reconhecem os atos ilocucionários. Autores e leitores são agentes de comunicação que participam na ação do texto e são "cidadãos da linguagem", com responsabilidade ética de permitir que o processo ocorra. (6) Assim, a interpretação se torna "o processo de inferir intenções autorais e de atribuir atos ilocucionários". O leitor tanto infere quanto imputa as intenções do autor por observar os atos de fala e julgar o que o autor fez e pretendeu dizer, tanto em termos de intenção ilocucionária quanto de efeito perlocucionário sobre o leitor. (7) Qualquer ação que produz um efeito perlocucionário sobre o leitor, "por meio que não o entendimento, conta como ação estratégica, não comunicativa". Eticamente, o autor também tem a responsabilidade de não manipular o leitor com seus atos de fala. O poder comunicativo dos textos deve ser baseado na verdade, não na manipulação, e o leitor deve descobrir aquela verdade e reagir a ela (2004:167-188). Eu acrescentaria que o meio de descoberta centra-se nos processos já discutidos, a saber, a hermenêutica do realismo crítico e a espiral do texto ao significado.

O leitor é uma força positiva, não negativa, na interpretação do texto. Tenho argumentado aqui que o significado original de um texto não é um objetivo irrealizável e sim um objetivo possível, positivo e necessário. Um texto convida cada leitor a entrar em seu mundo narrativo, mas exige que a pessoa entre nele, em seus (do texto) próprios termos. A criação de um novo texto é, sem dúvida, frequentemente (talvez até geralmente) o resultado, mas isso não é uma necessidade. Por todo este livro tenho elucidado princípios de determinação do significado pretendido de um texto, especificamente da Bíblia. Esses princípios aplicam-se a outros textos além da Escritura, mas meu propósito é restringir o estudo àquele corpo de literatura que acima de tudo demanda ser entendido em termos de seu significado pretendido original. Eu concordo com o apelo de R. T. France pela

> prioridade na interpretação bíblica do que veio a ser chamado de "primeiro horizonte", i.e., do entendimento da linguagem bíblica dentro de seu próprio contexto antes de começarmos a explorar sua relevância para nossas próprias preocupações, e de manter o contexto bíblico essencial em vista como um controle sobre a forma em que aplicamos a linguagem bíblica a questões atuais (1984:42).

Essa tarefa não é meramente um objetivo possível, mas é necessário. Em resumo, nesses dois apêndices tentei estabelecer o fundamento filosófico para a espiral que vai do texto ao significado; este livro como um todo tenta mostrar como a espiral pode levar ao entendimento.

# BIBLIOGRAFIA




ACHTEMEIER, Paul J.

1980 *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals*. Philadelphia: Westminster Press.

ADAM, A. K. M.

1995 *Making Sense of New Testament Theology: "Modern" Problems and Prospects*. Macon, Ga.: Mercer University Press.

ADAMS, Ernest W.

1975 *The Logic of Conditionals: An Application of Probability to Deductive Logic*. Boston: D. Reidel.

ADAMS, Jay E.

1975 *Pulpit Speech*. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed.

1986 "Sense Appeal and Storytelling". In *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan Jr., p. 350-366. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed.

ADAMS, P. J. H.

2000 "Preaching and Biblical Theology". In *New Dictionary of Biblical Theology*. Ed. T. D. Alexander et al., p. 104-112. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

ADLER, Mortimer J. e Charles van Doren

1972 *How to Read a Book*. Rev. ed. New York: Simon & Schuster.

ALAND, Kurt

1961 "The Problem of Anonymity and Pseudonymity in Christian Literature of the First Two Centuries". *JTS* 12:39-49.

ALAND, Kurt e Barbara Aland

1987 *Text of the New Testament: An Introduction to the Critical Editions and to the Theory and Practice of Modern Textual Criticism*. Tradução E. F. Rhodes. Grand Rapids: Eerdmans.

ALEXANDER, Philip S.

1992 "Targum, Targumim". In *ABD*. Ed. D. N. Freedman, 6:320-21. New York: Doubleday.

ALEXANDER, T. D.
1999 "The Composition of the Sinai Narrative in Exodus xix.1—xxiv.11". *VT* 49:2-20.
2003 "Book of the Covenant". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*, p. 94-101. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

ALLEN, Ronald J.
1983 "Shaping Sermons by the Language of the Text". In *Preaching Biblically: Creating Sermons in the Shape of Scripture*, ed. Don M. Wardlaw, p. 29-59. Philadelphia: Westminster Press.

ALONSO-SCHOKEL, Luis
1960 "Die stilistische Analyse bei den Propheten". VTSup 7:154-164.

ALSTON, William P.
1978 "Semantic Rules". In *Semantics and Philosophy*. Ed. Milton K. Munitz e Peter K. Unger, p. 17-48. New York: New York University Press.
1980 "Irreducible Metaphors in Theology". In *Experience, Reason and God*. Ed. Eugene Thomas Long, p. 129-148. Washington, D.C.: Catholic University Press of America.

ALT, Albrecht
1967 "The Origins of Israelite Law". In *Essays in Old Testament History and Religion*. Garden City: Doubleday.

ALTER, Robert
1981 *The Art of Biblical Narrative*. New York: Basic.
1985 *The Art of Biblical Poetry*. New York: Basic.

ALTIZER, Thomas J. J.
1980 *Deconstruction and Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.

AMMERMAN, Nancy, et al., eds.
1998 *Studying Congregations: A New Handbook*. Nashville: Abingdon.

ANDERSON, Bernhard W.
1974 "The New Frontier of Rhetorical Criticism: A Tribute to James Muilenberg". In *Rhetorical Criticism: Essays in Honor of James Muilenberg*, ed. J. J. Jackson e M. Kessler, p. ix-xviii. Pittsburgh: Pickwick.
1981 "Tradition and Scripture in the Community of Faith". *JBL* 100, no. 1:5-21.
1982 "The Problem and Promise of Commentary". *Int* 36, no. 4:342-347.
1985 "Biblical Theology and Sociological Interpretation". *ThTo* 42:292-306.

ANDERSON, Gary A.
1992 "Sacrifice and Sacrificial Offerings". In *ABD*. Ed. David Noel Freedman, 5:870-876. New York: Doubleday.

ANSCOMBE, G. E. M.
1963 *Intention*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

APEL, Karl, et al.
1971 *Hermeneutik und Ideologiekritik*. Frankfurt: Suhrkamp.

APPLEBAUM, S.
1976 "The Social and Economic Status of the Jews in the Diaspora". In *The Jewish People in the First Century*, vol. 2, ed. S. Safrai and M. Stern, p. 701-727. Philadelphia: Fortress.

ARCHER, Gleason
1964 *A Survey of Old Testament Introduction*. Chicago: Moody [publicado em português com o título *Merece confiança o Antigo Testamento* por Edições Vida Nova].

ARENS, Hans, et al.
1975 *Handbuch der Linguistik*. Munich: Nymphenburger Verlagshandlung.

ARMERDING, Carl
1979 "Structural Analysis". *Themelios* 4, no. 3:96-104.

ARTHURS, Jeffrey D.
2004 "The Postmodern Mind and Preaching". *Preaching to a Shifting Culture: Twelve Perspectives on Communicating*. Grand Rapids: Baker.

AULD, A. Graeme
1996 "Prophets through the Looking Glass: Between Writings and Moses". in *The Prophets*. Ed. Philip R. Davies, p. 22-42. Sheffield: Academic Press.

AUNE, David
1973 "The New Testament: Source of Modern Theological Diversity". *Direction* 2:10-15.
1983 "The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John". *Biblical Research* 28:5-26.
1986 "The Apocalypse of John and the Problem of Genre". *Semeia* 36:65-96.
1987 *The New Testament in Its Literary Environment*. Philadelphia: Westminster Press.
1997 *Revelation 1-5*. WBC 52A. Dallas: Word Books.

AUNE, David, ed.
1988 *Greco-Roman Literature and the New Testament*. Atlanta: Scholars Press.

AUNE, David, Timothy J. Geddert, Craig A. Evans
2000 "Apocalypticism". in *Dictionary of New Testament Backgrounds*. Ed. C. A. Evans e S. E. Porter, p. 45-58. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

AUSTIN, J. L.
1962 *How to do Things with Words*. Oxford: Clarendon.

AVERBECK, Richard

1997a "Clean and Unclean". In *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:477-86. Grand Rapids: Zondervan.

1997b "Offerings and Sacrifices". In *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:996-1022. Grand Rapids: Zondervan.

1997c "Leviticus, Theology of". In *NIDOTTE*. Ed. W. A. VanGemeren, 4:907-923. Grand Rapids: Zondervan.

2003a "Sacrifices and Offerings". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 706-733. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2003b "Tabernacle". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 807-827. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

AYER, A. J.

1946 *Language, Truth, and Logic*. New York: Dover [publicado em português com o título *Linguagem, verdade e lógica* por Editorial Presença].

1972 *Probability and Evidence*. New York: Macmillan.

AYERS, Robert H.

1983 *Judaism and Christianity: Origins, Developments, and Recent Trends*. New York: University Press of America.

BAILEY, James L.

1995 "Genre Analysis". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, p. 197-221. Grand Rapids: Eerdmans.

BAILEY, Kenneth E.

1976 *Poet and Peasant: A Literary-Cultural Approach to the Parables in Luke*. Grand Rapids: Eerdmans.

1980 *Through Peasant Eyes: More Lucan Parables, Their Culture and Style*. Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *As parábolas de Lucas* por Edições Vida Nova].

BAIRD, J. Arthur

1972 "Genre Analysis as a Method of Historical Criticism". *SBL Proceedings* 2, ed. Lane C. McGaughy, p. 385-412.

BAKER, David L.

1976 *Two Testaments, One Bible*. Downers Grove: InterVarsity Press.

BAKER, David W.

1991 *Two Testaments, One Bible: A Study of the Theological Relationship Between the Old and New Testaments*. 2nd. ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

1999 "Israelite Prophets and Prophecy". In *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches*. Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 266-294. Grand Rapids: Baker.

2003 "Source Criticism". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 798-805. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

BALLA, Peter

1997 *Challenges to New Testament Theology: An Attempt to Justify the Enterprise*. Peabody, Mass.: Hendrickson.

BARBOUR, Ian G.

1974 *Myths, Models, and Paradigms*. New York: Harper & Row.

1980 "Paradigms in Science and Religion". In *Paradigms and Revolutions*. Ed. Gary Gutting. Notre Dame, Ind.: Notre Dame University Press.

BARBOUR, R. S.

1972 *Traditio-Historical Criticism of the Gospels*. London: SPCK.

BARKER, Kenneth L.

1982 "False Dichotomies Between the Testaments". *JETS* 25, no. 1:3-16.

BARR, James

1961 *The Semantics of Biblical Language*. Oxford: Oxford University Press.

1963 "Revelation through History in the OT and in Modern Theology". *Int* 17:193-205.

1966 *Old and New in Interpretation: A Study of the Two Testaments*. London: SCM Press.

1974 "Trends and Prospects in Biblical Theology". *JTS* 25:265-282.

1976a "Revelation in History". In IDBSup, p. 746-749. Nashville: Abingdon.

1976b "Biblical Theology". IDBSup, p. 104-111. Nashville: Abingdon.

1977 *Fundamentalism*. Philadelphia: Westminster Press.

1980 *The Scope and Authority of the Bible*. Philadelphia: Westminster Press.

1999 *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*. Minneapolis: Fortress.

BARRETT, C. K.

1981 "What is New Testament Theology? Some Reflections". *HBT* 3:21-29.

1988 "Luke-Acts," in *It is Written: Scripture Citing Scripture. Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Ed. D. A. Carson e H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.

BARTEL, Don

2000 "Evangelizing Postmoderns Using a Mission Outpost Strategy," p. 343-351. In *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns*. Ed. D. A. Carson. Grand Rapids: Zondervan.

BARTH, Markus
1974 *The Epistle to the Ephesians*. 2 vols. AB. Garden City, N.Y.: Doubleday.

BARTHES, Roland
1975 *The Pleasure of the Text*. Tradução Richard Mier. New York: Hill and Wong [publicado em português com o título *O prazer do texto* por Perspectiva].
1979 "From Work to Text". In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*, ed. Josue V. Harari, p. 73-81. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

BARTHOLOMEW, Craig
2000 "Uncharted Waters: Philosophy, Theology and the Crisis in Biblical Interpretation". In *Renewing Biblical Interpretation*. Ed. C. Bartholomew, C. Greene, K. Möller. Grand Rapids: Zondervan.
2005 "Biblical Theology". In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible*. Ed. K. J. Vanhoozer, p. 83-90. Grand Rapids: Baker Academic.

BARTON, John
1992 "Prophecy (Postexilic Hebrew)". In *ABD*. 6 vols. Ed. David Noel Freedman, 5:489-95. New York: Doubleday.

BARTON, John, et al.
1984 *Prophets, Worship and Theodicy*. Oudtestamentische Studien 23. Leiden: E. J. Brill.

BARTON, Stephen C.
1995 "Historical Criticism and Social-Scientific Perspectives in New Testament Study". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, p. 61-89. Grand Rapids: Eerdmans.

BASS, Alan
1978 Introdução à obra de Jacques Derrida *Writing and Difference*. Tradução Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press.

BAUER, Walter
1971 [1934] *Orthodoxy and Heresy in Earliest Christianity*. Ed. Robert A. Kraft e Gerhard Krodel. Philadelphia: Fortress.

BAUER, Walter, William F. Arndt, F. Wilbur Gringrich e Frederick W. Danker
1979 *A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature*, 2d ed. Chicago: University of Chicago Press.

BAUCKHAM, Richard J.
1983 *Jude, 2 Peter*. WBC 50. Waco, Tex.: Word.
1993 *The Climax of Prophecy: Studies on the Book of Revelation*. Edinburgh: T & T Clark.

BAUMAN, J. Daniel

1972 *An Introduction to Contemporary Preaching.* Grand Rapids: Baker.

BAUMGÄRTEL, Friedrich

1963 "The Hermeneutical Problem of the OT". In *Essays on OT Hermeneutics.* Ed. Claus Westermann e James L. Mays, p. 134-159. Richmond: John Knox Press.

BEALE, G. K.

1998 *John's Use of the Old Testament in Revelation.* JSNTSup 166. Sheffield: Academic Press.

1999 *The Book of Revelation.* NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.

1999a "Questions of Authorial Intent, Epistemology, and Presuppositions and Their Bearing on the Old Testament in the New: A Response to Steve Moyise," *IBS* 21:152-180.

BEEKMAN, John, e John Callow

1974 *Translating the Word of God.* Grand Rapids: Zondervan.

BEITZEL, Barry J.

1980 "Exodus 3:14 and the Divine Name: A Case of Biblical Paranomasia". *TJ* 1, no. 1:5-20.

1985 *The Moody Atlas of Bible Lands.* Chicago: Moody.

BEKER, J. Christiaan

1968a "Biblical Theology in a Time of Confusion". *Thto* 25:194.

1968b "Biblical Theology Today". *PSB* 61, no. 2:13-19.

1973 "The Function of the Bible Today". In *Commitment Without Ideology.* Charles Daniel Batson et al., p. 22-42. New York: Pilgrim.

BENSON, Bruce Ellis

2004 *Evangelicals and Scripture: Tradition, Authority and Hermeneutics.* Ed. V. Bacote, L. C. Miguélez e D. L. Okholm, p. 173-191. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

BERGMAN, Jan

1983 "Introductory Remarks on Apocalypticism in Egypt". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Ed. David Hellholm, p. 51-69. Tübingen: J. C. B. Mohr.

BERKHOF, Louis

1975 *History of Christian Doctrines.* Grand Rapids: Baker [publicado em português com o título *A história das doutrinas cristãs* por PES].

BERLIN, Adele

1983 *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative.* Sheffield: Almond.

1985 *The Dynamics of Biblical Parallelism.* Bloomington: Indiana University Press.

BERRY, Donald K.
1995 *An Introduction to Wisdom and Poetry of the Old Testament.* Nashville: Broadman & Holman.

BERRY, George R.
1979 [1897] *A Dictionary of New Testament Synonyms.* Grand Rapids: Zondervan.

BEST, Thomas F.
1983 "The Sociological Study of the New Testament: Promise and Peril of a New Discipline". *SJT* 36:181-194.

BETTLER, John F.
1986 "Application". In *The Preacher and Preaching,* ed. Samuel T. Logan Jr., p. 331-349. Philipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed.

BETZ, Hans Dieter
1979 *Galatians: A Commentary on Paul's Letter to the Churches in Galatia.* Philadelphia: Fortress.

BEVANS, Stephen B.
1999 *Models of Contextual Theology.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

BINKLEY, Timothy
1981 "On Truth and Probability of Metaphor". In *Philosophical Perspectives on Metaphor.* Ed. Mark Johnson, p. 136-153. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BIRCH, Bruce C.
1984 "Old Testament Theology: Its Task and Future". *HBT* 6:iii-viii.

BLACK, C. Clifton
1995 "Rhetorical Criticism". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation.* Ed. Joel B. Green. Grand Rapids: Eerdmans.

BLACK, David Alan
1992 "Discourse Analysis, Synoptic Criticism, and Markan Grammar: Some Methodological Considerations". In *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis.* Ed. David Alan Black. Nashville: Broadman.
2001 "The Study of New Testament Greek in the Light of Ancient and Modern Linguistics". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues.* Ed. D. A. Black e D. S. Dockery. Nashville: Broadman & Holman.

BLACK, David Alan
e David R. Beck, eds.
2001 *Rethinking the Synoptic Problem.* Grand Rapids: Baker.

BLACK, Matthew
1967 *An Aramaic Approach to the Gospels and Acts.* Oxford: Clarendon.

BLACK, Max

1981 "Metaphor". In *Philosophical Perspectives on Metaphor.* Ed. Mark Johnson, p. 63-82. Minneapolis: University of Minnesota Press.

BLAIKLOCK, Edward M.

1979 "The Epistolary Literature". In *The Expositor's Bible Commentary.* Vol. 1, *Introductory Articles.* Ed. Frank E. Gaebelein, p. 545-554. Grand Rapids: Zondervan.

BLASS, Friedrich e Albert Debrunner

1961 *A Greek Grammar of the New Testament and Other Early Christian Literature.* Tradução e revisão Robert W. Funk. Chicago: University of Chicago Press.

BLEICHER, Josef

1980 *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as Method, Philosophy, and Critique.* Boston: Routledge & Kegan Paul.

BLENKINSOPP, Joseph

1964 "Biblical and Dogmatic Theology: The Present Situation". *CBQ* 26:70-85.

1977 *Prophecy and Canon: A Contribution to the Study of Jewish Origins.* Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

1980 "A New Kind of Introduction: Professor Childs'*Introduction to the Old Testament As Scripture*". *JSOT* 16:24-27.

1983 *Wisdom and Law in the Old Testament.* New York: Oxford University Press.

1984 "Old Testament Theology and the Jewish-Christian Connection". *JSOT* 28:3-15.

BLOCH, Marc

1954 *The Historian's Craft.* Manchester: Manchester University Press.

BLOCK, Daniel

1997 *The Book of Ezekiel.* NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.

2005a "Preaching Old Testament Law to New Testament Christians". Paper presented in Copenhagen.

2005b "The Grace of Torah: The Mosaic Prescription for Life (Deut 4:1-8, 6:20-25)," *BSac* 162.

BLOMBERG, Craig L.

1982 "New Horizons in Parable Research". *TJ* 3, no. 1:3-17.

1987 *The Historical Reliability of the Gospels.* Downers Grove: Inter-Varsity Press.

1990 *Interpreting the Parables.* Downers Grove: InterVarsity Press.

1992 "Form Criticism". In *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Ed. Joel B. Green et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2001 *The Historical Reliability of John's Gospel.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2003 "*Today's New International Version:* The Untold Story of a Good Translation," <www.tniv.info/quickfacts.php>.

2004 *Preaching the Parables: From Responsible Interpretation to Powerful Proclamation*. Grand Rapids: Baker Academic.

BOCK, Darrell L.

1985 "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 1".

1985 "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New: Part 2". *BSac* 142, no. 568:306-319.

1996 *Luke 9:51—24:53*. BECNT. Grand Rapids: Baker Books.

1997 "Old Testament in Acts". In *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Ed. Ralph P. Martin e Peter H. Davids. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2002 *Studying the Historical Jesus: A Guide to Sources and Methods*. Grand Rapids: Baker.

BODINE, Walter

1995 "Discourse Analysis of Biblical Literature: What It Is and What It Offers". In *Discourse Analysis of Biblical Literature*. Ed. Walter Bodine. Atlanta: Scholars Press.

BOERS, Hendrikus

1984 "Polarities at the Roots of New Testament Thought: Methodological Considerations". *PRST* 11, no. 4:55-75.

BOMAN, Thorleif

1960 *Hebrew Thought Compared with Greek*. Philadelphia: Westminster Press.

BOUCHER, Madeleine

1977 *The Mysterious Parable*. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association of America.

BOWKER, J. W.

1967 "Speeches in Acts: A Study in Proem and Yelammedenu Form," *NTS* 14:96-111.

BOYER, James C.

1983 "Third (and Fourth) Class Conditions". *Grace Theological Journal* 4:164-75.

BRAATEN, Carl A.

1966 *History and Hermeneutics*. Philadelphia: Westminster Press.

BREHM, H. Alan

1995 "The Meaning of *Hellenistes in Acts in Light of a Diachronic Analysis of Hellenizein*". In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Ed. S. E. Porter e D. A. Carson. Sheffield: Sheffield Academic Press.

BRISCOE, D. Stuart

1989 "Hooting Owls on Tombstones". In *A Passion for Preaching: Reflections on the Art of Preaching. Essays in Honor of Stephen F. Olford.* Ed. D. L. Olford, p. 68-78. Nashville: Thomas Nelson.

BROADUS, John A.

1944 *On the Preparation and Delivery of Sermons.* New York: Harper & Brothers [publicado em português com o título *O sermão e o seu preparo* por Casa Publicadora Batista].

BROCK, Bernard L. e Robert L. Scott, eds.

1989 *Methods of Rhetorical Criticism: A Twentieth-Century Perspective.* 3rd ed. Detroit: Wayne State University Press.

BROOKE, George J.

1979-1980 "Qumran Pesher: Toward the Redefinition of a Genre," *RevQ* 10:483-503.

2000 "Pesharim". In *Dictionary of New Testament Background.* Ed. Craig A. Evans e Stanley E. Porter, p. 778-782. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

BROWN, Francis, S. R. Driver e C. A. Briggs

1968 *A Hebrew and English Lexicon of the Old Testament.* Oxford: Clarendon.

BROWN, Herbert

1965 "The Problem of a NT Theology". *JTC* 1:169-183.

BROWN, Raymond E.

1955 *The Sensus Plenior of Sacred Scripture: A Dissertation.* Baltimore: St. Mary's University.

1966, 1970 *The Gospel According to John.* 2 vols. AB. Garden City, N.Y.: Doubleday.

1968 "The Literal Sense of Scripture". In *The Jerome Biblical Commentary,* 2:606-610. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

1981 *The Critical Meaning of the Bible.* New York: Paulist.

BROWNLEE, W. H.

1951 "Biblical Interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls," *BA* 14:54-76.

BRUCE, F. F.

1988 *The Canon of Scripture.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

BRUEGGEMANN, Walter

1980 "A Convergence in Recent Old Testament Theologies". *JSOT* 18:2-18.

1982 *The Creative Word: Canon as a Model for Biblical Education.* Philadelphia: Fortress.

1984 "Futures in Old Testament Theology". *HBT* 6, no. 1:1-11.

1985a "A Shape for Old Testament Theology, I: Structure Legitimation". *CBQ* 47:28-46.

1985b "A Shape for Old Testament Theology, II: Embrace of Pain". *CBQ* 47:395-415.

1985c *The New Testament as Canon: An Introduction.* Philadelphia: Fortress.

1988 *Israel's Praise: Doxology against Idolatry and Ideology.* Philadelphia: Fortress.

BRUGMANN, Karl

1900 *Griechische Grammatik.* Munich: C. H. Beck.

BULLINGER, E. W.

1968 [1898] *Figures of Speech Used in the Bible: Explained and Illustrated.* Grand Rapids: Baker.

BULTMANN, Rudolf

1934 *Jesus and the Word.* New York: Scribner's.

1951, 1955 *Theology of the New Testament.* Tradução. K. Grobel. 2 vols. New York: Charles Scribner's.

1960 "Is Exegesis without Presuppositions Possible?" In *Existence and Faith,* tradução Schubert M. Ogden, p. 342-351. New York: World.

1963 "Prophecy and Fulfillment". In *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Ed. Claus Westermann, p. 50-75. Richmond: John Knox Press.

1984a "Theologie als Wissenschaft". *ZTK* 81, no. 4:447-469.

1984b *Theologie des Neuen Testaments.* Rev. O. Merk, Neue Theologische Grundrisse. 9th ed. Tübingen: Mohr-Siebeck [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Academia Cristã].

BURDICK, Donald W.

1974 "*Oida* and *Ginosko* in the Pauline Epistles". In *New Directions in New Testament Study.* Ed. Richard N. Longenecker e Merrill C. Tenney, p. 344-356. Grand Rapids: Zondervan.

BURKE, Seán

1992 *The Death and Return of the Author: Criticism and Subjectivity in Barthes, Foucault, and Derrida.* Edinburgh: Edinburgh University Press.

BUSENITZ, Irving A.

1989 "Thematic, Theological, Historical, and Biographical Expository Messages". In *Rediscovering Expository Preaching.* Ed. R. L. Mayhue, p. 255-272. Dallas: Word.

BUSWELL, James O., III

1974 "Contextualization Theory, Tradition, and Method". In *Theology and Mission.* Ed. David J. Hesselgrave, p. 87-111. Grand Rapids: Baker.

BUTTRICK, David G.
1987 *Homiletic: Moves and Structures.* Philadelphia: Fortress.
CAIRD, G. B.
1980 *The Language and Imagery of the Bible.* London: Duckworth.
CALVERT, D. G. A.
1972 "An Examination of the Criteria for Distinguishing the Authentic Words of Jesus". *NTS* 18:209-219.
CARLSTON, Charles E.
1975 *The Parables of the Triple Tradition.* Philadelphia: Fortress.
CARMICHAEL, Calum M.
1985 *Law and Narrative in the Bible: The Evidence of the Deuteronomic Laws and the Decalogue.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
1992 *The Origins of Biblical Law: The Decalogues and the Book of the Covenant.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.
CARROLL, Robert P.
1996 "Poets Not Prophets: A Response to 'Prophets through the Looking Glass.'" In *The Prophets.* Ed. P. R. Davies, p. 43-49. Sheffield: Academic Press.
CARSON, D. A.
1979 *The King James Version Debate.* Grand Rapids: Baker.
1982 "Understanding Misunderstandings in the Fourth Gospel". *TynBul* 33:59-91.
1983 "Unity and Diversity in the New Testament: The Possibility of Systematic Theology". In *Scripture and Truth.* Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 65-95. Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Teologia bíblica ou teologia sistemática? Unidade e diversidade no Novo Testamento* por Edições Vida Nova].
1984a "Reflections on Contextualization: A Critical Appraisal of Daniel von Allmen's 'Birth of Theology.' "*East African Journal of Evangelical Theology* 3, no. 1:16-59.
1984b "A Sketch of the Factors Determining Current Hermeneutical Debate in Cross-Cultural Contexts". In *Biblical Interpretation and the Church.* Ed. D. A. Carson, p. 11-29. Nashville: Nelson.
1984c *Exegetical Fallacies.* Grand Rapids: Baker [publicado em português com o título *Os perigos da interpretação bíblica* por Edições Vida Nova].
1984d "Matthew". EBC 8. Grand Rapids: Zondervan.
1988 "John and the Johannine Epistles". In *It is Written.* Ed. D. A. Carson e H. G. M Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
1996 *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism.* Grand Rapids: Zondervan.

1998 *The Inclusive-Language Debate: A Plea for Realism.* Grand Rapids: Baker.

2000 "Systematic Theology and Biblical Theology". In *New Dictionary of Biblical Theology.* Ed. T. D. Alexander et al., p. 89-104. Downers Grove, IL: InterVarsity Press.

2004 "Domesticating the Gospel: A Review of Grenz's *Renewing the Center*". In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times.* Ed. M. J. Erickson et al., p. 33-55. Wheaton: Crossway.

CARSON, D. A. e John D.Woodbridge, eds.

1983 *Scripture and Truth.* Grand Rapids: Zondervan.

1986 *Hermeneutics, Authority, and Canon.* Grand Rapids: Zondervan.

CARTER, Charles E.

1999 "Opening Windows onto Biblical Worlds: Applying the Social Sciences to Hebrew Scripture". In *The Face of Old Testament Studies.* Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 421-451. Grand Rapids: Baker.

CASENAVE, Gerald W.

1979 "Taking Metaphor Seriously: The Implications of the Cognitive Significance of Metaphor for Theories of Language". *Southern Journal of Philosophy* 17:19-25.

CERVIN, Richard S.

1989 "Does Kephale Mean 'Source' or 'Authority Over' in Greek Literature? A Rebuttal". *TJ* ns 1:85-112.

CHARLES, R. H.

1913 *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament in English, with Introductions and Critical and Explanatory Notes to the Several Books.* Oxford: Clarendon.

1920 *A Critical and Exegetical Commentary on the Revelation of St. John.*2 vols. Edinburgh: T & T Clark.

CHATMAN, Seymour

1978 *Story and Discourse: Narrative Structure in Fiction and Film.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

CHILDS, Brevard S.

1964 "Interpreting in Faith: The Theological Responsibility of an Old Testament Commentary". *Int* 18:432-449.

1967 *Isaiah and the Assyrian Crisis.* London: SCM Press.

1970 *Biblical Theology in Crisis.* Philadelphia: Westminster Press.

1974 *The Book* of *Exodus: A Critical Theological Commentary.* Philadelphia: Westminster Press.

1977 "The Sensus Literalis of Scripture: An Ancient and Modem Problem". *Beitrage zur Alttestamentlichen Theologie. Festschrift*

*fur Walther Zimmerli zum 70. Geburtstag*, ed. H. Donner et al., p. 80-93. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1979 *Introduction to the Old Testament as Scripture*. Philadelphia: Fortress.

1980a "A Response". *HBT* 2:189-211.

1980b "Response to Reviewers of *Introduction to the Old Testament As Scripture*". *JSOT* 16:52-60.

1982 "Some Reflections on the Search for a Biblical Theology". *HBT* 4, no. 1:1-12.

CHILTON, Bruce D.

1984 *A Galilean Rabbi and His Bible: Jesus' Use of the Interpreted Scripture of His Time*. GNS 8. Wilmington, Del.: Glazier.

2000 "Rabbinic Literature: Targumim". In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans e S. E. Porter, p. 902-909. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

CHOMSKY, Noam

1965 *Aspects of the Theory of Syntax*. Cambridge, Mass.: MIT Press [publicado em português com o título *Aspectos da teoria da sintaxe* por Almedina].

1972 *Studies on Semantics in Generative Grammar*. The Hague: Mouton.

CHRISTENSEN, Duane L.

2001 *Deuteronomy 1:1-21:9*. WBC 6A. Nashville: Thomas Nelson.

CLEMENTS, R. E.

1965 *Prophecy and Covenant*. London: SCM Press.

1975 *Prophecy and Tradition*. Oxford: Basil Blackwell.

1982 "History and Theology in Biblical Narrative". *HBT* 4:45-60.

1992 *Wisdom in Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

CLOSE, A. J.

1972 "Don Quixote and the Intentionalist Fallacy". *British Journal of Aesthetics* 12, no. 2.

COHN-SHERBOCK, D.

1982 "Paul and Rabbinic Exegesis," *SJT* 35:117-132.

COLLINGWOOD, R. G.

1965 *Essays in the Philosophy of History*. Austin: University of Texas.

COLLINS, John J., ed.

1979 "Apocalypse: The Morphology of a Genre". *Semeia 14*.

1992 *The Apocalyptic Imagination: An Introduction to the Jewish Matrix of Christianity*. 2nd ed. New York: Crossroad.

CONN, Harvie M.

1984 *Eternal Word and Changing Worlds: Theology, Anthropology and Mission in Trialogue*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

COOK, Stephen L.

1995 *Prophecy & Apocalypticism: The Postexilic Social Setting*. Minneapolis: Fortress.

2003 *The Apocalyptic Literature*. Nashville: Abingdon.

COOTE, Robert T. e John Stott, eds.

1980 *Down to Earth: Studies in Christianity and Culture.* Grand Rapids: Eerdmans.

CORSET, P.

1985 "Le theologien face au conteur evangelique. A la recherche d'une theologie narrative". *RSR* 73, no. 1:61-84.

COTTERELL, Peter e Max Turner

1989 *Linguistics and Biblical Interpretation.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

COUSLAN, J. R. C.

2000 "Athletics". In *Dictionary of New Testament Background.* Ed. C. A. Evan e S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

COX, Harvey

1965 *The Secular City: Secularization and Urbanization in Theological Perspective.* London: SCM Press [publicado em português com o título *Cidade do homem* por Paz e Terra].

CRADDOCK, Fred B.

1985 *Preaching.* Nashville: Abingdon.

CRAIGIE, Peter C.

1976 *The Book of Deuteronomy.* NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.

1983 *Psalms 1-50.* WBC 19. Waco, Tex.:Word.

CRENSHAW, James L.

1969 "Method in Determining Wisdom Influence upon 'Historical' Writing". *JBL* 88:129-142.

1971 *Prophetic Conflict: Its Effect upon Israelite Religion.* New York: Walter de Gruyter.

1974 "Wisdom". In Old *Testament Form Criticism.* Ed. John H. Hayes, p. 225-264. San Antonio: Trinity University Press.

1976 "Prolegomenon". In *Studies in Ancient Israelite Wisdom.* Ed. J. L. Crenshaw. New York: Ktav.

CRITCHLEY, Simon

1992 *The Ethics of Deconstruction: Derrida and Lévinas.* Oxford: Blackwell.

CROMBIE, I. M.

1955 "Arising from the University Discussion". In *New Essays in Philosophical Theology,* ed. Antony Flew e Alasdair MacIntyre, p. 109-130. New York: Macmillan.

CROSSAN, John Dominic

1973 *In Parables: The Challenge of the Historical Jesus.* New York: Harper & Row.

1977 "A Metamodel for Polyvalent Narration". *Semeia* 9:105-147.

1980 *Cliffs of Fall: Paradox and Polyvalence in the Parables of Jesus.* New York: Seabury.

CULLER, Jonathan
1982 *On Deconstruction: Theory and Criticism after Structuralism.* Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

CULPEPPER, R. Alan
1983 *Anatomy of the Fourth Gospel: A Study in Literary Design.* Philadelphia: Fortress.

CURRAN, Charles E.
e Richard A. McCormick
1984 *Readings in Moral Theology No. 4:The Use of Scripture in Moral Theology.* Ramsey, N.J.: Paulist.

CUSTER, Stewart
1975 *A Treasury of New Testament Synonyms.* Greenville, S.C.: Bob Jones University.

DAHOOD, Mitchell J.
1976 "Poetry, Hebrew". In *IDBSup.* Ed. K. Crim, p. 669-670. Abingdon: Nashville.

DANIEL-ROPS, Henri
1962 *Daily Life in the Time of Jesus.* Trans. P. O'Brien. Ann Arbor: Servant [publicado em português com o título *A vida diária nos tempos de Jesus* por Edições Vida Nova].

DAVIDS, Peter H.
1982 *The Epistle of James.* New International Greek Testament Commentary. Grand Rapids: Eerdmans.

DAVIES, W. D.
1966 *The Sermon on the Mount.* New York: Oxford.
1983 "Reflections about the Use of the Old Testament in the New in its Historical Context". *JQR* 74:105-136.

DAVIES, W. D.
e Dale C. Allison
1991 *Matthew, Volume II, Commentary on Matthew VIII-XVII.* ICC. Edinburgh: T & T Clark.

DAVY, Keith A.
2000 "The Gospel for a New Generation". In *Telling the Truth: Evangelizing Postmoderns.* Ed. D. A. Carson, p. 352-368. Grand Rapids: Zondervan.

DECKER, Rodney J.
2001 *Temporal Deixis of the Greek Verb in the Gospel of Mark with Reference to Verbal Aspect.* Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.

DEER, D. S.
1985 "Unity and Diversity in the New Testament". *Bulletin de Theologie Africaine* 7, no. 13-14:91-105.

DEISSMANN, Adolf

1909 *Light from the Ancient East.* Trans. L. R. M. Strachan. London: Hodder & Stoughton.

DE KOSTER, Lester

1986 "The Preacher as Rhetorician". In *The Preacher and Preaching: Reviving the Art in the Twentieth Century.* Ed. Samuel T. Logan Jr., p. 303-330. Phillipsburg, N.J.: Presbyterian & Reformed.

DE MAN, Paul

1971 "Crisis and Criticism". In *Blindness and Insight: Essays in the Rhetoric of Contemporary Criticism.* New York: Oxford University Press.

DENTAN, R. C.

1963 *Preface to Old Testament Theology.* New York: Seabury.

DERRETT, J. D. M.

1970 "The Parable of the Unjust Steward". In *Law and the New Testament,* p. 48-77. London: Darton, Longman & Todd.

DERRIDA, Jacques

1976 *Of Grammatology.* Tradução G. Chakrovorty. Baltimore: Johns Hopkins University Press [publicado em português com o título *Gramatologia* por Perspectiva].

1978 "Structure, Sign and Play in the Discourse of the Human Sciences". In *Writing and Difference.* Tradução Alan Bass, p. 278-293. Chicago: University of Chicago Press.

1978a "Violence and Metaphysics. An Essay in the Thought of Emmanuel Levinas". In *Writing and Difference.* Tradução Alan Bass, p. 79-153. Chicago: University of Chicago Press [publicado em português com o título *A escritura e a diferença* por Perspectiva].

1979 "The Supplement of Copula: Philosophy *before* Linguistics". In *Textual Strategies.* Ed. Josue Harari. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

1980 "The Law of Genre". *Glyph* 7:210-213.

1982 *Margins of Philosophy.* Tradução Alan Bass. Chicago: University of Chicago Press [publicado em português com o título *Margens da filosofia* por Papirus].

1988 *Limited, Inc.* Tradução S. Weber. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

DESILVA, David A.

1992 "The Social Setting of the Revelation to John: Conflicts Within, Fears Without". *WTJ* 54:273-302.

1995 *Despising Shame: Honor Discourse and Community Maintenance in the Epistle to the Hebrews.* SBLDS 152. Atlanta: Scholars Press.

2004 "Embodying the Word: Social Scientific Interpretation of the New Testament". In *The Face of New Testament Studies*. Ed. S. McKnight, G. R. Osborne, p. 118-129. Grand Rapids: Baker.

DETWEILER, Robert.
1978 *Story, Sign and Self: Phenomenology and Structuralism in Literary Critical Methods*. Philadelphia: Fortress.

DETWEILER, Robert, ed.
1982 "Derrida and Biblical Studies". *Semeia* 23.

DEWEY, Joanna
1982 "Point of View and the Disciples in Mark". *SBL Seminar Papers*, p. 97-106. Chico, Calif.: Scholars Press.

DIBELIUS, Martin e Heinrich Greeven
1976 *James*. Trans. M. A. Williams. Philadelphia: Fortress.

DIETRICH, Gabrielle
1981 "Dialogue and Context". *Ecumenical Review* 33, *no.* 1:29-36.

DILTHEY, Wilhelm
1969 *The Essence of Philosophy*. Tradução Stephen A. Emery. New York: AMS [publicado em português com o título *Essência da filosofia* por Editorial Presença].

DION, Paul E.
1982 "The Aramaic 'Family Letter' and Related Epistolary Forms in Other Oriental Languages and in Hellenistic Greek". In *Semeia* 22:59-76.

DODD, C. H.
1952 *According to the Scriptures*. London: Collins.
1961 *The Parables of the Kingdom*. New York: Scribner's.

DORMEYER, Detlev
1998 *The New Testament Among the Writings of Antiquity*. Tradução R. Kossov. Sheffield: Sheffield Academic Press.

DOTY, William G.
1966 "The Epistle in Late Hellenism and Early Christianity: Developments, Influences and Literary Form". Ph.D. diss., Drew University.
1973 *Letters in Primitive Christianity*. Philadelphia: Fortress.

DOUGLAS, Mary
1966 *Purity and Danger*. London: Routledge & Kegan Paul.
1999 *Leviticus as Literature*. Oxford: Oxford University Press.

DRESSLER, Wolfgang U., ed.
1978 *Current Trends in Textlinguistrics*. Berlin: Walter de Gruyter.

DULLES, Avery
1965 "Response". In *The Bible in Modern Scholarship*. Ed. James P. Hyatt, p. 214-215. Nashville: Abingdon.

DUMBRELL, William J.
1985 "Jericho". In *Major Cities of the Biblical World*. Ed. R. K. Harrison. Nashville: Nelson.

DUMMETT, M. A. E.
1975 "What Is a Theory of Meaning?" In *Mind and Language*. Ed. Samuel D. Guttenplan, p. 97-138. Oxford: Clarendon.

DUNBAR, David G.
1986 "The Biblical Canon". In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.

DUNN, James D. G.
1977 *Unity and Diversity in the New Testament: An Inquiry into the Character of Earliest Christianity*. Philadelphia: Westminster Press [publicado em português com o título *Unidade e diversidade no Novo Testamento* por Academia Cristã].
1980 *Christology in the Making*. Philadelphia: Westminster Press.
1982 "Levels of Canonical Authority". *HBT* 4, no. 1:26-27,40-43.

DURHAM, John I.
1987 *Exodus*. WBC 3. Waco, Tex.: Word.

DYRNESS, William A.
1990 *Learning about Theology from the Third World*. Grand Rapids: Zondervan.
1992 *Invitation to Cross-Cultural Theology: Case Studies in Vernacular Theology*. Grand Rapids: Zondervan.

EAGLETON, Terry
1983 *Literary Theory: An Introduction*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

EATON, John
1997 *Mysterious Messengers: A Course on Hebrew Prophecy from Amos Onwards*. Grand Rapids: Eerdmans.

EBELING, Gerhard
1955 "The Meaning of Biblical Theology". *JTS* 6, no. 2:218-225.

EDWARDS, O. C., Jr.
1983 "Sociology as a Tool for Interpreting the New Testament: A Review Article". *ATR* 65:431-448.

EFIRD, James M.
1984 *How to Interpret the Bible*. Atlanta: John Knox Press.

EICHRODT, Walther
1961 *Theology of the Old Testament*. Tradução J. A. Baker. Philadelphia: Westminster Press [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento* por Hagnos].

ELLINGWORTH, Paul
1993 *The Epistle to the Hebrews: A Commentary on the Greek Text*. Grand Rapids: Eerdmans.

ELLIOTT, John H.
1981 *A Home for the Homeless. A Sociological Exegesis of 1 Peter*. Philadelphia: Fortress.

1993 *What Is Social-Scientific Criticism?* Minneapolis: Fortress.

ELLIS, E. Earle

1957 *Paul's Use of the Old Testament.* Edinburgh: Oliver & Boyd.

1991 *The Old Testament in Early Christianity: Canon and Interpretation in the Light of Modern Research.* Grand Rapids: Baker.

ELLIS, John

1989 *Against Deconstruction.* Princeton: Princeton University Press.

EMSLIE, B. L.

1981 "Contrary Opinions Regarding the Unity of the New Testament and the Formulation of a New Testament Theology". *EvT* 14, no. 3:18-21.

ENNS, Peter

1989 "The Interpretation of Psalm 95 in Hebrews 3:1—4:13". In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals.* Ed. Craig A. Evans and James A. Sanders. Sheffield: Academic Press.

1997 "Law of God". *NIDOTTE.* Ed. Willem A. VanGemeren, 4:893-900. Grand Rapids: Zondervan.

2005 *Inspiration and Incarnation: Evangelicals and the Problem of the Old Testament.* Grand Rapids: Baker.

ERICKSON, Millard J.

1983 *Christian Theology.* 2 vols. Grand Rapids: Baker.

2004 "On Flying in Theological Fog". In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times.* Ed. Millard. J. Erickson, Paul Kjoss Helseth and Justin Taylor, p. 323-349. Wheaton, Ill.: Crossway.

ERICSON, Norman R.

1978 "Implications from the New Testament for Contextualization". In *Theology and Mission.* Ed. David J. Hesselgrave, p. 71-85. Grand Rapids: Baker.

ESLER, Philip F.

2005 *New Testament Theology: Community and Community.* Minneapolis: Fortress.

EVANS, Craig A.

1992 "Old Testament in the Gospels". In *Dictionary of Jesus and the Gospels.* Ed. Joel B. Green, Scot McKnight and I. Howard Marshall, p. 579-590. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2004 "The Old Testament in the New". In *The Face of New Testament Studies.* Ed. Scot McKnight and Grant R. Osborne. Grand Rapids: Baker.

EVANS, Donald

1963 *The Logic of Self-Involvement: A Philosophical Study of Everyday Language with Special Reference to the Christian Use of Language About God as Creator.* London: SCM Press.

FACKRE, Gabriel

1987 *The Christian Story.* Vol. 2, *Authority: Scripture in the Church for the World.* Grand Rapids: Eerdmans.

FANNING, Buist M.

1990 *Verbal Aspect in New Testament Greek.* Oxford: Clarendon Press.

FARLEY, Edward e Peter C. Hodgson

1985 "Scripture and Tradition". In *Christian Theology: An Introduction to Its Traditions and Task.* Ed. Peter C. Hodgson and Robert H. King. Philadelphia: Fortress.

FARRER, Austin

1963 *A Rebirth of Images: The Making of St. John's Apocalypse.* Boston: Beacon.

FEE, Gordon D.

1978 "Textual Criticism of the New Testament". In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual,* p. 129-155. Grand Rapids: Zondervan.

1983 *New Testament Exegesis: A Handbook for Students and Pastors* [publicado em português com o título *Manual de exegese bíblica* por Edições Vida Nova].

1987 *The First Epistle to the Corinthians.* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

1995 *Paul's Letter to the Philippians.* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

FEE, Gordon D. e Douglas Stuart

2003 [1982] *How to Read the Bible for All Its Worth: A Guide for Understanding the Bible.* 3rd ed. Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Entendes o que lês?* por Edições Vida Nova].

FEINBERG, John

1984 "Truth: Relationship of Theories of Truth to Hermeneutics". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Ed. Earl D. Radmacher and Robert D. Preus, p. 1-50. Grand Rapids: Zondervan.

1989 "Review Article: Rationality, Objectivity, and Doing Theology: Review and Critique of Wentzel Van Huyssteen's *Theology and the Justification of Faith,*" *Trinity Journal* ns 2:161-184.

2001 *No One Like Him: The Doctrine of God.* Wheaton: Crossway.

FEINBERG, Paul

1979 "The Meaning of Inerrancy". In *Inerrancy.* Ed. Norman Geisler, p. 267-304. Grand Rapids: Zondervan.

FEKKES, J.

1994 *Isaiah and Prophetic Traditions in the Book of Revelation: Visionary Antecedents and Their Development.* JSNTSS 93. Sheffield: JSOT.

FERGUSON, Everett

1987 *Backgrounds of Early Christianity.* Grand Rapids: Eerdmans.

FERGUSON, Sinclair B.

1988 "How Does the Bible Look at Itself?" In *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, A Challenge, A Debate.* Ed. Harvie M. Conn, p. 47-66. Grand Rapids: Baker.

FERRÉ, Frederick

1961 *Language, Logic, and God.* New York: Harper & Row.

1968 "Metaphors, Models, and Religion". *Soundings* 51:327-345.

FIRTH, Roderick

1967 "The Anatomy of Certainty". *PhRev* 76:3-27.

FISH, Stanley E.

1980a "Interpreting the Variorum". In *Reader-Response Criticism.* Ed. Jane P. Thompkins, p. 164-184. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

1980b *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretive Communities.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

FISHBANE, Michael

1985 *Biblical Interpretation in Ancient Israel.* Oxford: Clarendon.

FITZMYER, Joseph A.

1964 "The Story of the Dishonest Manager (Lk. 16:1-13)". *TS* 25:23-42.

1974 "The Use of Explicit Old Testament Quotations in Qumran Literature and in the New Testament". In *Essays on the Semitic Background of the New Testament.* Missoula, Mont: Scholars Press.

1982 "Aramaic Epistolography". *Semeia* 22:25-26.

1983 *The Gospel According to Luke.* 2 vols. AB 28. New York: Doubleday.

1998 *The Acts of the Apostles.* AB 31. New York: Doubleday.

FLEMING, Dean

2005 *Contextualization in the New Testament: Patterns for Theology and Mission.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

FLEW, Antony

1955 "Theology and Falsification". In *New Essays in Philosophical Theology.* Ed. Antony Flew and Alasdair MacIntyre, p. 96-99, 106-130. New York: Macmillan.

FLUSSER, David

1976 "Paganism in Palestine". In *The Jewish People in the First Century: Historical Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life and Institutions.* Ed. S. Safrai and M. Stern, 1:1065-1100. Philadelphia: Fortress.

FOHRER, Georg

1971 "sofiva". In *Theological Dictionary of the New Testament*. Ed. Gerhard Kittel, 7:476-496. Grand Rapids: Eerdmans.

FOSS, Sonja K.

1989 *Rhetorical Criticism: Exploration and Practice*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

FOSS, Sonja K., Karen A. Foss e Robert Trapp

1985 *Contemporary Perspectives on Rhetoric*. Prospect Heights, Ill.: Waveland Press.

FOUCAULT, Michel

1979 "What Is an Author?" In *Textual Strategies: Perspectives in Post-Structuralist Criticism*. Ed. Josue Harari, p. 141-160. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

FOULKES, Francis

1958 *The Acts of God: A Study of the Basis of Typology in the Old Testament*. London: Tyndale.

FOWLER, Alistair

1976 *On Literary Intention: Critical Essays*. Ed. David Newton-DeMolina, p. 242-255. Edinburgh: University Press.

FOWLER, Robert M.

1981 *Loaves and Fishes: The Function of the Feeding Stories in the Gospel of Mark*. Chico, Calif.: Scholars Press.

1983 "Who is 'the Reader' of Mark's Gospel?" *SBL Seminar Papers*, p. 31-53. Chico, Calif,: Scholars Press.

1985 "Who Is 'the Reader' in Reader Response Criticism?" *Semeia* 31:5-23.

FRAME, John M.

1986 "The Spirit and the Scriptures". In *Hermeneutics, Authority, and Canon*, ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 213-235. Grand Rapids: Zondervan.

FRANCE, R. T.

1977a "Exegesis in Practice: Two Samples". In *New Testament Interpretation*. Ed. I. Howard Marshall, p. 252-281. Grand Rapids: Eerdmans.

1977b "The Authenticity of the Sayings of Jesus". In *Historicity, Criticism & Faith*. Ed. Colin Brown, p. 101-143. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

1982 *Jesus and the Old Testament*. Grand Rapids: Baker.

1984 "The Church and the Kingdom of God: Some Hermeneutical Issues". In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization*. Ed. D. A. Carson, p. 30-44. Nashville: Nelson.

1989 *Matthew: Evangelist and Teacher*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press. Reimpresso 1998.

2000 "On Being Ready (Matthew 25:1-46)". In *The Challenge of Jesus' Parables*. Ed. R. N. Longenecker, p. 177-195. Grand Rapids: Eerdmans.

2002 *The Gospel of Mark*. NIGTC. Grand Rapids: Eerdmans.

FREEDMAN, David Noel

1977 "Pottery, Poetry, and Prophecy: An Essay on Biblical Poetry". *JBL* 96, no. 1:5-26.

FREGE, Gottlob

1980 *Translations from the Philosophical Writings of Gottlob Frege*. Ed. Peter Geach e Max Black. Tatawa, N.J.: Bowman & Littlefield.

FREI, Hans W.

1974 *The Eclipse of Biblical Narrative: A Study in Eighteenth and Nineteenth Century Hermeneutics*. New Haven: Yale University Press.

FREUND, Elizabeth

1987 *The Return of the Reader: Reader-response Criticism*. London: Methuen.

FUJITA, Neil S.

1981 *Introduction to the Bible*. New York: Paulist.

FULLER, Daniel P.

1978 "Biblical Theology and the Analogy of Faith". In *Unity and Diversity in New Testament Theology*. Ed. Robert A. Guelich, p. 195-213. Grand Rapids: Eerdmans.

FUNK, Robert

1966 *Language, Hermeneutic and Word of God*. New York: Harper & Row.

GADAMER, Hans-Georg

1975 [1965] *Truth and Method*. Tradução e ed. Garrett Broden e John Cumming. New York: Seabury [publicado em português com o título *Verdade e método* por Vozes].

GAEBELEIN, Frank E.

1975 "Poetry, New Testament". In *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible*. Ed. M. C. Tenney, 4:813-814. Grand Rapids: Zondervan.

GAFFIN, Richard

1976 "Systematic Theology and Biblical Theology". In *The New Testament Student and Theology*. Ed. John H. Skilton, 3:35-37. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed.

GAGER, John G.

1975 *Kingdom and Community. The Social World of Early Christianity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.

1982 "Shall We Marry Our Enemies? Sociology and the NT". *Int* 36:256-65.

GANS, Eric

1981 *The Origins of Language: A Formal Theory of Representation.* Berkeley: University of California Press.

GARDNER, Howard

1974 *The Quest for Mind: Piaget, Levi-Strauss, and the Structuralist Movement.* New York: Alfred A. Knopf.

GÄRTNER, B.

1954 "The Habakkuk Commentary (DSH) and the Gospel of Matthew," *ST* 8:1-24.

GATHERCOLE, Simon J.

2004 "Torah, Life, and Salvation: Leviticus 18:5 in Early Judaism and the New Testament". In *From Prophecy to Testament: The Function of the Old Testament in the New.* Ed. Craig A. Evans. Peabody, Mass: Hendrickson.

GENETTE, Gerard

1980 *Narrative Discourse: An Essay in Method.* Trans. J. E. Lewin. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

GERHART, Mary

1976 "Paul Ricoeur's Notion of 'Diagnostics': Its Function in Literary Interpretation". *JR* 56:137-156.

GERSTENBERGER, Erhard S.

1985 "The Lyrical Literature". In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters.* Ed. Donald A. Knight and Gene M. Tucker, p. 409-444. Chico, Calif.: Scholars Press.

1988 *Psalms, Part I, with an Introduction to Cultic Poetry.* FOTL 14. Grand Rapids: Eerdmans.

GESE, Hartmut

1970 "Erwagungen zur Einheit der biblischen Theologie". *ZTK* 67:417-436.

1977 "Tradition and Biblical Theology". In *Tradition and Theology in the Old Testament.* Ed. Douglas A. Knight. London: SPCK.

1981 *Essays on Biblical Theology.* Tradução Keith Crim. Minneapolis: Augsburg.

GESENIUS, F. W.

1910 *Gesenius' Hebrew Grammar.* Ed. Emil F. Kautzsch. Rev. A. E. Cowley. Oxford: Clarendon.

GIBSON, Arthur

1981 *Biblical Semantic Logic: A Preliminary Analysis.* Oxford: Basil Blackwell.

GIBSON, Scott M.

2004 "Biblical Preaching in an Anti-Authoritarian Age". In *Preaching to a Shifting Culture: Twelve Perspectives on Communicating That Connects,* p. 215-227. Grand Rapids: Baker.

GILKEY, Langdon B.
1961 "Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language". *JR* 41:194-205.
1981 "The New Watershed in Theology". *Soundings* 64, no. 2:118-131.

GILLILAND, Dean
2000 "Contextualization". In *Evangelical Dictionary of World Missions*. Ed. A. Scott Moreau, p. 225-228. Grand Rapids: Baker.

GIRDLESTONE, Robert B.
1897 *Synonyms of the Old Testament*. Reprint. Grand Rapids: Eerdmans.

GLASSON, T. F.
1965 "The Speeches in Acts and Thucydides," *ExpTim* 76:165.

GLOER, W. Hulitt
1983 "Unity and Diversity in the New Testament. Anatomy of an Issue". *BTB* 13, no. 2:53-58.

GLYMOUR, Clark
1980 *Theory and Evidence*. Princeton: Princeton University Press.

GOERGEN, Donald J.
1986 *A Theology of Jesus*. Vol. 1, *The Mission and Ministry of Jesus*. Wilmington, Del.: Michael Glazier.

GOLDBERG, Michael
1982 *Theology and Narrative. A Critical Introduction*. Nashville: Abingdon.

GOLDEN, James L., Goodwin F. Berquist e William E. Coleman
1983 [1976] *The Rhetoric of Western Thought*. 3rd ed. Dubuque, Ia.: Kendall/Hunt.

GOLDINGAY, John
1984 "Diversity and Unity in Old Testament Theology". *VT* 34:153-168.

GOPPELT, Leonhard
1982 *Typos: The Typological Interpretation of the Old Testament in the New*. Tradução Donald H. Madvig. Grand Rapids: Eerdmans.
1982a *Theology of the New Testament*. Vol. 2, *The Variety and Unity of the Apostolic Witness to Christ*. Tradução John E. Alsup. Ed. Jurgen Roloff. Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Teológica].

GORDIS, Robert
1968 *Koheleth, The Man and His World: A Study of Ecclesiastes*. New York: Schocken.

GOTTWALD, Norman K.
1979 *The Tribes of Yahweh: A Sociology of the Religion of Liberated Israel*. Maryknoll, N.Y.: Orbis [publicado em português com o título *As tribos de Iahweh: uma sociologia da religião de Israel liberto* por Paulinas].

1983 "Sociological Method in the Study of Ancient Israel". In *The Bible and Liberation: Political and Social Hermeneutics.* Ed. Norman K. Gottwald. Maryknoll, N.Y.: Orbis [publicado em português com o título *O método sociológico no estudo do antigo Israel* por Vozes].

GOWAN, Donald E.

1998 *Theology of the Prophetic Books: The Death and Resurrection of Israel.* Louisville: Westminster John Knox.

GOWLER, David B.

2000 *What Are They Saying about the Parables?* New York: Paulist Press.

GRAFFY, Adrian

1984 *A Prophet Confronts His People: The Disputation Speech in the Prophets.* Rome: Biblical Institute.

GRASSER, Erich

1980 "Offene Fragen im Umkreis einer biblischen Theologie". *ZTK 77, no.* 2:200-221.

GRASSMICK, John D.

1976 *Principles and Practice of Greek Exegesis: A Classroom Manual.* Dallas: Dallas Theological Seminary.

GREEN, Joel B.

1995 "Discourse Analysis and New Testament Interpretation". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation.* Ed. Joel Green. Grand Rapids: Eerdmans.

2000 "Scripture and Theology: Uniting the Two So Long Divided". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology.* Ed. J. B. Green e M. Turner, p. 23-43. Grand Rapids: Eerdmans.

GREIDANUS, Sidney

1988 *The Modern Preacher and the Ancient Text: Interpreting and Preaching Biblical Literature.* Grand Rapids: Eerdmans.

GRENZ, Stanley J.

2000a "Articulating the Christian Belief-Mosaic: Theological Method after the Demise of Foundationalism". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method.* Ed. J. G. Stackhouse, p. 159-177. Grand Rapids: Baker.

2000b *Renewing the Center: Evangelical Theology in a Post-Theological Era.* Grand Rapids: Baker.

GRENZ, Stanley J. e John R. Franke

2001 *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context.* Louisville: Westminster John Knox.

GROOTHUIS, Douglas
2004 "Truth Defined and Defended". In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times.* Ed. M. J. Erickson, p. 59-79. Wheaton: Crossway.

GROSS, Heinrich e Franz Mussner
1974 "Die Einheit von altem und neuem Testament". *IKaZ/Communio* 3, no. 6:544-555.

GRUDEM, Wayne A.
1982 *The Gift of Prophecy in 1 Corinthians.* Washington, D.C.: University Press of America [publicado em português com o título *O dom de profecia: do Novo Testamento aos dias atuais* por Editora Vida].
1983 "Scripture's Self-Attestation and the Problem of Formulating a Doctrine of Scripture". In *Scripture and Truth.* Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 19-59. Grand Rapids: Zondervan.
1994 *Systematic Theology: An Introduction to Biblical Doctrine.* Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Teologia sistemática* por Edições Vida Nova].
1997 "Do Inclusive Language Bibles Distort Scripture?" *Christianity Today* 41 (October 27, 1997):27-39.
2005 "Are Only *Some* Words of Scripture Breathed Out by God? Why Plenary Inspiration Favors 'Essentially Literal' Bible Translations". In *Translating Truth: The Case for Essentially Literal Bible Translations.* C. John Collins, et al., p. 19-56. Wheaton, Ill.: Crossway.

GRUENLER, Royce
1982 *New Approaches to Jesus and the Gospels: A Phenomenological and Exegetical Study of Synoptic Christology.* Grand Rapids: Baker.
1983 *The Inexhaustible God. Biblical Faith and the Challenge of Process Theism.* Grand Rapids: Baker.
1990 *Meaning and Understanding: The Philosophical Framework for Biblical Interpretation.* Grand Rapids: Zondervan/Academie.

GUELICH, Robert A.
1982 "The Gospels: Portraits of Jesus and His Ministry". *JETS* 24:117-125.
1989 *Mark 1—8:26.* WBC 34A. Waco, Tex.:Word.

GUNDRY, Robert H.
1967 *The Use of the Old Testament in St. Matthew's Gospel, with Special Reference to the Messianic Hope.* NovTSup 18, Leiden: Brill.

GUNTHER, Walther
1976 "Marriage". In *New International Dictionary of New Testament Theology.* Ed. Colin Brown, 2:575-581. Grand Rapids: Zondervan.

1978 "Sin". In *New International Dictionary of New Testament Theology*. Ed. Colin Brown, 3:573-585. Grand Rapids: Eerdmans.

GUNTON, Colin

1989 *The Actuality of Atonement: A Study of Metaphor, Rationality, and the Christian Tradition*. Grand Rapids: Zondervan.

GUTH, Cheryl A.

1981 "A Hermeneutical Approach to the Normative Nature of 1Corinthians 5". Master of Arts Thesis at Trinity Evangelical School (obra não publicada).

GUTHRIE, Donald

1981 *New Testament Theology*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

1990 [1970] *New Testament Introduction*. Rev. ed. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

GUTHRIE, George

2001 "Discourse Analysis". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black e D. S. Dockery, p. 253-271. Nashville: Broadman & Holman.

1994 *The Structure of Hebrews: A Text-Linguistic Analysis*. London: Brill.

1997 "Old Testament in Hebrews". In *Dictionary of the Later New Testament and Its Developments*. Ed. R. P. Martin e P. H. Davids, p. 841-850. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

GUTTGEMANNS, Gerhardt

1976 "What Is 'Generative Poetics'? Theses and Reflections Concerning a New Exegetical Method" and "Narrative Analysis of Synoptic Texts". Tradução William G. Doty. *Semeia* 6:1-21, 127-179.

GUTTING, Gary, ed.

1980 *Paradigms and Revolutions*. Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press.

HABERMAS, Jürgen

1971 *Knowledge and Human Interests*. Tradução. J. J. Shapiro. Boston: Beacon [publicado em português com o título *Conhecimento e interesse* por Zahar].

HAGNER, Donald A.

1976 "The OT in the NT". In *Interpreting the Word of God: Festschrift in Honor of Steven Barnabas*. Ed. Samuel J. Schultz e Morris A. Inch. Chicago: Moody.

1985 "Biblical Theology and Preaching". *ExpTim* 96, no. 5:137-141.

HAMILTON, Victor

2005 *Handbook on the Pentateuch*. 2nd ed. Grand Rapids, Baker.

HANSON, Anthony T.

1969 "Book Review of George W. Knight, *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*". *JTS* 20:719.

1988 "Hebrews". In *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF*. Ed. D. A. Carson e H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.

HANSON, Paul D.

1971 "Old Testament Apocalyptic Reexamined". *Int* 25:454-479.

1982 *The Diversity of Scripture. A Theological Interpretation*. Overtures to Biblical Theology 2. Philadelphia: Fortress.

1984 "The Future in Biblical Theology". *HBT* 6, no. 11:13-24.

1985 "Biblical Apocalyptism: The Theological Dimension". *HBT* 7, no. 2:1-20.

HANSON, Paul D., ed.

1983 *Visionaries and Their Apocalypses*. Philadelphia: Fortress.

HARARI, Josue V., ed.

1979 *Textual Strategies: Perspectives in Post-structuralist Criticism*. Ithaca, N.Y.: Cornell University Press.

HARE, R. M.

1955 "University Discussion". In *New Essays in Philosophical Theology*. Ed. Antony Flew e Alasdair MacIntyre, p. 99-103. New York: Macmillan.

HARRIS, Murray J.

1978 "Prepositions and Theology in the Greek New Testament". In *The New International Dictionary of New Testament Theology*, Vol. 3, p. 1171-1215. Grand Rapids: Zondervan.

HARRIS, Roy

1981 *The Language Myth*. London: Duckworth.

HARRISON, Roland K.

1969 *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

1980 *Leviticus*. TOTC. Grand Rapids: Eerdmans.

HART, Trevor

1997 "Tradition, Authority, and a Christian Approach to the Bible as Scripture". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green e M. Turner, p. 183-204. Grand Rapids: Eerdmans.

2000 *Dictionary of Historical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

HARTLEY, John E.

2003 "Holy and Holiness, Clean and Unclean". *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 420-431. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

HARTMAN, Lars

1966 *Prophecy Interpreted. The Formation of Some Jewish Apocalyptic Texts and of the Eschatological Discourse*. Lund: Gleerup.

1983 "Survey of the Problem of Apocalyptic Genre". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Ed. David Hellholm, p. 329-344. Tübingen: J. C. B. Mohr.

HARTMAN, Sven S.

1983 "Datierung der ugaritischen Apokalyptik". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Ed. David Hellholm, p. 61-75. Tübingen: J. C. B. Mohr.

HASEL, Gerhard F.

1975 *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.* Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *Teologia do Antigo e Novo Testamento* por Academia Cristã].

1978 *New Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate.* Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *Teologia do Antigo e Novo Testamento* por Academia Cristã].

1981a "A Decade of Old Testament Theology: Retrospect and Prospect". *ZAW* 93:165-184.

1981b "The Meaning of the Animal Rite in Genesis 15". *JSOT* 19:61-78.

1982 "Biblical Theology: Then, Now, and Tomorrow". *HBT* 4, no. 1:61-93.

1984 "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology". *TJ* 5, no. 2:113-127.

1985 "Major Recent Issues in Old Testament Theology 1978—1983". *JSOT* 31:31-53.

HATCH, Edwin
e Henry Redpath

1975 *A Concordance to the Septuagint and Other Greek Versions of the Old Testament.* 2 vols. Oxford: Clarendon.

HAWK, L. Daniel

2003 "Literary/Narrative Criticism". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.* Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker. Downers Grove,Ill.: InterVarsity Press.

HAWTHORNE, Gerald F.

1983 *Philippians.* WBC 43. Waco, Tex.: Word.

HAYES, John H.

1976 *Understanding the Psalms.* Valley Forge, Pa.: Judson.

1979 *An Introduction to Old Testament Study.* Nashville: Abingdon.

HAYES, John H.
e Carl R. Holladay

1982 *Biblical Exegesis: A Beginner's Handbook.* Atlanta: John Knox Press.

HAYES, John H.
e Frederick Prussner

1985 *Old Testament Theology: Its History and Development.* Atlanta: John Knox Press.

HAYS, Richard B.

1989 *Echoes of Scripture in the Letters of Paul.* New Haven: Yale University Press.

HAYTER, Mary

1987 *The New Eve in Christ. The Use and Abuse of the Bible in the Debate about Women in the Church.* London: SPCK.

HAZELTON, Roger

1978 "Theological Analogy and Metaphor". *Semeia* 13:155-176.

HEDRICK, Charles

1994 *Parables as Poetic Fictions.* Peabody, Mass.: Hendrickson.

2004 *Many Things in Parables: Jesus and His Modern Critics.* Louisville: Westminster John Knox Press.

HELM, Paul

1983 "Faith, Evidence, and the Scriptures". In *Scripture and Truth.* Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 303-320. Grand Rapids: Zondervan.

HEMPEL, Johannes

1930 "Von irrendem Glauben". *ZST* 7:631-660.

HENDRY, George S.

1930 "Biblical Metaphors and Theological Constructions". *PSB* 2, no. 3:258-265.

HENGEL, Martin

1974 *Judaism and Hellenism: Studies in Their Encounter in Palestine during the Early Hellenistic Period.* Tradução John Bowden. 2 vols. Philadelphia: Fortress.

1980 *Jews, Greeks, and Barbarians: Aspects of the Hellenization of Judaism in the Pre-Christian Period.* Tradução John Bowden. Philadelphia: Fortress.

HENRY, Carl F. H.

1976 *God, Revelation, and Authority.* Vol. 2, *God Who Speaks and Shows.* Waco, Tex.: Word.

HENRY, Patrick

1979 *New Direction in New Testament Studies.* Philadelphia: Westminster Press.

HERMANN, Siegfried

1981 *Time and History.* Tradução James L. Blemins. Nashville: Abingdon.

HERMISSON, Hans-Jurgen

1968 *Studien zur israelitischen Spruchweisheit.* Neukirchen: Neukirchener Verlag.

1978 "Observations on the Creation Theology in Wisdom". In *Creation in the Old Testament.* Ed. Bernhard W. Anderson, p. 118-134. Reimpresso em 1984. Philadelphia: Fortress.

HESSE, Franz
1963 "The Evaluation and the Authority of Old Testament Tests". In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann e James L. Mays. Richmond: John Knox Press.

HESSELGRAVE, David J.
1978 *Communicating Christ Cross-Culturally*. Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *A comunicação transcultural do evangelho* (3 vols.) por Edições Vida Nova].

HESSELGRAVE, David J. e Ed Rommen
1989 *Contextualization: Meanings, Methods, and Models*. Grand Rapids: Baker.

HIEBERT, Paul
1985 "Epistemological Foundations for Science and Theology". *TSF Bulletin* 8, no. 4:5-10.
1985a "The Missiological Implications of an Epistemological Shift". *TSF Bulletin* 8, no. 5:12-18.
1987 "Critical Contextualization". *International Bulletin of Missionary Research*, p. 104-112.

HIERS, R. H.
1984 "Ecology, Biblical Theology, and Methodology: Biblical Perspectives on the Environment". *Zygon* 19, no. 1:43-59.

HIGGINS, A. J. B.
1966/67 "The Priestly Messiah". *NTS* 13:211-239.

HILL, Andrew E. e John H. Walton
2000 *A Survey of the Old Testament*. 2nd ed. Grand Rapids: Zondervan.

HIRSCH, E. D., Jr.
1967 *Validity in Interpretation*. New Haven: Yale University Press.
1976 *The Aims* of *Interpretation*. Chicago: University of Chicago Press.

HOCKING, Ian, ed.
1980 *Scientific Revolutions*. New York: Oxford University Press.

HOFFMANN, Thomas A.
1982 "Inspiration, Normativeness, Canonicity, and the Unique Sacred Character of the Bible". *CBQ* 44, no. 3:447-469.

HØGENHAVEN, Jesper
1987 *Problems and Prospects of Old Testament Theology*. Sheffield: JSOT Press.

HOLLAND, Norman N.
1980 "Unity Identity Text Self". In *Reader-Response Criticism*. Ed. Jane P. Tompkins, p. 118-133. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

HOLMBERG, Bengt
1978 *Paul and Power: The Structure of Authority in the Primitive Church as Reflected in the Pauline Epistles*. Philadelphia: Fortress.

1990 *Sociology and the New Testament: An Appraisal.* Minneapolis: Fortress.

HOLMES, Arthur F.

1968 "Ordinary Language Analysis and Theological Methods". *JETS* 11:131-138.

1971 *Faith Seeks Understanding.* Grand Rapids: Eerdmans.

HOOKER, Morna D.

1959 *Jesus and the Servant, the Influence of the Servant Concept* of *Deutero-Isaiah in the New Testament.* London: SPCK.

1972 "On Using the Wrong Tool". *Theology* 75:570-581.

1973 "Were There False Teachers in Colossae?" In *Christ and Spirit in the New Testament.* Ed. Barnabas Lindars e Stephen S. Smalley, p. 315-331. Cambridge: Cambridge University Press.

HORRELL, David G.

1999 "Introduction: Social-scientific Interpretation of the New Testament: Retrospect and Prospect". In *Social-Scientific Approaches to New Testament Interpretation,* p. 3-28. Edinburgh: T & T Clark.

HORST, S. Daemmrich

1978 "The Aesthetic Function of Detail and Silhouette in Literary Genres". In *Theories of Literary Genre.* Ed. J. P. Strelka, p. 12-22. University Park: Pennsylvania State University Press.

HORTON, Michael S.

2002 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama.* Louisville: Westminster John Knox.

2005 "Historical Theology". In *Dictionary for Theological Interpretation of the Bible.* Ed. K. J. Vanhoozer, p. 293-295. Grand Rapids: Baker.

HOUGH, Graham

1976 "An Eighth Type of Ambiguity". In *On Literary Intention.* Ed. David Newton-deMolina. Edinburgh: At the University Press.

HOWARD, David M., Jr.

1994 "Rhetorical Criticism in Old Testament Studies". *Bulletin for Biblical Research* 4:87-104.

1999 "Recent Trends in Psalms Study". In *The Face of Old Testament Studies: A Survey of Contemporary Approaches.* Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 329-368. Grand Rapids: Baker.

HÜBNER, Hans

1981 "Biblische Theologie und Theologie des Neuen Testaments". *Kerygma* und *Dogma* 27, no. 1:2-19.

1984 "Rudolf Bultmann und das Alte Testament". *Kerygma und Dogma* 30, no. 4:250-272.

1992 "New Testament, OT Quotations in the". *ABD.* Ed. D. N. Freedman, 4:1096-1104. New York: Doubleday.

HUGHES, John J.

1982 "Resenha da obra de Donald Guthrie *New Testament Theology*". *TJ* 3, no. 1:112-113.

HUGHES, Philip E.
1977 *A Commentary on the Epistle to the Hebrews*. Grand Rapids: Eerdmans.
1983 "The Truth of Scripture and the Problem of Historical Relativity". In *Scripture and Truth*. Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 173-194. Grand Rapids: Zondervan.
HULTGARD, Anderes
1983 "Forms and Origins of Iranian Apocalypticism". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, p. 387-412. Tübingen: J. C. B. Mohr.
HULTGREN, Arland J.
2000 *The Parables of Jesus: A Commentary*. Grand Rapids: Eerdmans.
HUNTER, Archibald M.
1953 *The Unity of the New Testament*. London: SCM Press.
1960 "The Interpreter and the Parables". *Int* 14:70-84, 167-185, 315-332, 440-454.
1964 *Interpreting the Parables*. London: SCM Press.
HURLEY, James B.
1981 *Man and Woman in Biblical Perspective*. Grand Rapids: Zondervan.
HURST, L. D.
1990 *The Epistle to the Hebrews: Its Background of Thought*. SNTSMS 65. Cambridge: Cambridge University Press.
ISER, Wolfgang
1974 *The Implied Reader: Patterns of Communication in Prose Fiction from Bunyan to Beckett*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
1978 *The Act of Reading: A Theory of Aesthetic Response*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
JACOBS, Alan
1991 "Deconstruction". In *Contemporary Literary Theory A Christian Appraisal*. Ed. Clarence Walhout e Leland Ryken. Grand Rapids: Eerdmans.
JEANROND, Werner G.
1988 *Text and Interpretation as Categories of Theological Thinking*. Tradução Thomas J. Wilson. New York: Crossroad.
JENSEN, Irving L.
1963 *Independent Bible Study*. Chicago: Moody.
JENSEN, Richard A.
1980 *Telling the Story: Variety and Imagination in Preaching*. Minneapolis: Augsburg.
JEREMIAS, Joachim
1967 *The Prayers of Jesus*. Tradução John Bowden et al. London: SCM Press.

1969 *Jerusalem in the Time of Jesus*. Tradução F. H. Cave e C. H. Cave. 3rd ed. London: SCM Press [publicado em português com o título *Jerusalém no tempo de Jesus* por Paulus].

1972 *The Parables of Jesus*. Tradução S. H. Hooke. 8th ed. London: SCM Press [publicado em português com o título *As parábolas de Jesus* por Paulus].

JOBES, Karen H. e Moisés Silva

2000 *Invitation to the Septuagint*. Grand Rapids: Baker.

JOHNSON, Alan F.

1983 "The Historical-Critical Method: Egyptian Gold or Pagan Precipice". *JETS* 26, no. 1:3-15.

1984 "'Response' to J. Robertson McQuilkin". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, p. 255-282. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

JOHNSON, Elliott E.

1990 *Expository Hermeneutics: An Introduction*. Grand Rapids: Zondervan/Academie.

JOHNSON, John F.

1973 "Analogia Fidei: Hermeneutical Principle". *Springfielder* 37.

JONES, Geraint V.

1964 *The Art and Truth of the Parables*. London. SPCK.

JONES, Ivor H.

1995 *The Matthean Parables: A Literary and Historical Commentary*. New York: E. J. Brill.

JUDGE, E. A.

1960 *The Social Pattern of Christian Groups in the First Century*. London: Tyndale.

1980 "The Social Identity of the First Christians: A Question of Method in Religious History". *Journal of Religious History* 11:201-217.

JÜLICHER, Adolf

1888-1889 *Die Gleichnisreden Jesu*. 2 vols. Freiburg: Mohr.

JUHL, Peter D.

1980 *Interpretation: An Essay in the Philosophy of Literary Criticism*. Princeton: Princeton University Press.

KAISER, Otto

1975 *Introduction to the Old Testament: A Presentation of its Results and Problems*. Tradução John Sturdy. Oxford: Basil Blackwell.

KAISER, Walter C., Jr.

1978a "The Single Intent of Scripture". In *Evangelical Roots*. Ed. Kenneth

1978b *Toward an Old Testament Theology*. Grand Rapids: Zondervan.

1979 "Legitimate Hermeneutics". In *Inerrancy*. Ed. Norman L. Geisler, p. 117-150. Grand Rapids: Zondervan.

1981 *Toward an Exegetical Theology: Biblical Principles for Preaching and Teaching.* Grand Rapids: Baker.

1985 *The Uses of the Old Testament in the New.* Chicago: Moody.

KANTZER, Kenneth, ed.

1978 *Evangelical Roots.* Nashville: Nelson.

KARLBERG, Mark W.

1985 "Legitimate Discontinuities between the Testaments". *JETS* 28, no. 1:9-20.

KÄSEMANN, Ernst

1964 "The New Testament Canon and the Unity of the Church". In *Essays on New Testament Themes.* Tradução W. J. Montague, p. 95-107. London: SCM Press.

1970 *Das Neue Testament als Kanon. Dokumentation und kritische Analyse zur gegenwartigen Diskussion.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

1973 "The Problem of a New Testament Theology". *NTS* 19, no. 3:235-245.

1984 "Differences and Unity in the New Testament". *Concilium* 17:55-61.

KAUFMANN, Gordon D.

1988 "Models of God: Is Metaphor Enough?" *Religion and Intellectual Life* 5:11-18.

1991 "How Do Protestant Liberal Theologians Approach 'Doing Theology' Today?" In *Doing Theology in Today's World.* Ed. Thomas McComiskey e John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.

KAUTZSCH, Emil F., ed.

1910 *Gesenius' Hebrew Grammar.* Oxford: Clarendon.

KECK, Leander E.

1980 "Will the Historical-Critical Method Survive? Some Observations". In *Orientation* by *Disorientation.* Ed. Richard A. Spencer, p. 115-127. Pittsburgh: Pickwick.

KEDAR, Benjamin

1981 *Biblische Semantik.* Stuttgart: Kohlhammer.

KEE, Howard Clark

1989 *Knowing the Truth: A Sociological Approach to New Testament Interpretation.* Philadelphia: Fortress.

KEEGAN, Terence J.

1985 *Interpreting the Bible: A Popular Introduction to Biblical Hermeneutics.* New York: Paulist.

KEIL, Carl Friedrich

1971 *Biblical Commentary on the Old Testament: The Twelve Minor Prophets.* Vol. 11. Reimpresso. Grand Rapids: Eerdmans.

KELSEY, David

1975 *The Uses of Scripture in Recent Theology.* Philadelphia: Fortress.

KENNEDY, George A.
1984 *New Testament Interpretation through Rhetorical Criticism.* Chapel Hill, N.C.: University of North Carolina Press.

KERMODE, Frank
1979 *The Genesis of Secrecy.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

KESSLER, Martin
1982 "A Methodological Setting for Rhetorical Criticism". In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature.* Ed. David J. A. Clines, David M. Gunn e Alan J. Hauser, p. 1-19. JSOTSup 19. Sheffield: JSOT Press.

KIDNER, Derek
1964 *The Proverbs: An Introduction and Commentary.* Chicago: Inter-Varsity Press.
1985 *An Introduction to Wisdom Literature: The Wisdom of Proverbs, Job, and Ecclesiastes.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

KIM, Yung Han
2002 "The Direction of World Evangelical Theology in the 21st Century". in *The Direction of World Evangelical Theology in the 21st Century,* p. 34-49. Seoul, Korea: Word of Life Press.

KINGSBURY, Jack Dean
1969 *The Parables of Jesus in Matthew 13: A Study in Redaction Criticism.* Richmond: John Knox Press.
1986 *Matthew as Story.* Philadelphia: Fortress.

KISSINGER, Warren S.
1999 "Parables of Jesus". In *Dictionary of Biblical Interpretation.* Ed. John H. Hayes, 2:235-239. Nashville: Abingdon.

KISTEMAKER, Simon
1977 "The Canon of the New Testament". *JETS* 20, no. 1:3-14.
2001 *New Testament Commentary: Exposition of the Book of Revelation.* Grand Rapids: Baker.

KIUSHI, Nobuyoshi
2003 "Leviticus, Book of". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.* Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 522-32. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

KLEIN, Hans
1983 "Leben-neues Leben, Moglichkeiten und Grenzen einer gesamtbiblischen Theologie des Alten und Neuen Testaments". *EvT* 43, no. 2:91-107.

KLEIN, Ralph W.
1974 *Textual Criticism of the Old Testament: From the Septuagint to Qumran.* Philadelphia: Fortress.

KLEIN, William W., Craig L. Blomberg e Robert L. Hubbard

1993 *Introduction to Biblical Interpretation*. Dallas: Word.

KLOOSTER, Fred H.

1984 "The Role of the Holy Spirit in the Hermeneutic Process: The Relationship of the Spirit's Illumination to Biblical Interpretation". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, p. 451-472. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

KNIERIM, Rolf P.

1984 "The Task of Old Testament Theology". *HBT* 6, no. 1:25-57.

1995 *The Task of Old Testament Theology: Substance, Method, and Cases*. Grand Rapids: Eerdmans.

KNIGHT, Douglas A.

1980 "Canon and History of Tradition: A Critique of Brevard S. Childs' *Introduction to the OT as Scripture*". *HBT* 2:127-149.

KNIGHT, George W., III

1968 *The Faithful Sayings in the Pastoral Letters*. Kampen: J. H. Kok.

1984 "'Response' to J. Robertson McQuilkin". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, p. 241-253. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

KNUTSON, F. Brent

1982 "Cuneiform Letters and Social Conventions". *Semeia* 22:15-23.

KOCH, Klaus

1972 *The Rediscovery of Apocalyptic*. Tradução Margret Kohl. London: SCM Press.

1983 "Von prophetischen zum apokalyptischen Visionsbericht". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, p. 413-446. Tübingen: J. C. B. Mohr.

KOEHLER, Ludwig

1967 *Hebraisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*. Ed. Walter Baumgartner. Rev. ed. Leiden: E. J. Brill.

KOVACS, Brian Watson, ed.

1982 "A Joint Paper by the Members of the Structuralism and Exegesis SBL Seminar". In *SBL 1982 Seminar Papers*. Ed. Kent Harold Richards, p. 251-270. Chico, Calif.: Scholars Press.

KRAFT, Charles

1978 "Interpreting in Cultural Context". *JETS* 21, no. 4:357-367.

1979 *Christianity in Culture: A Study in Dynamic Biblical Theologizing in Cross-Cultural Perspective*. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

KREITZER, L. J.

1997 "Apocalyptic, Apocalypticism". In *Dictionary of the Later New Testament and Its Development*. Ed. R. P. Martin e P. H. Davids, p. 55-68. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

KRIEGER, Murray
1964 *A Window to Criticism: Shakespeare's Sonnets and Modern Poetics.* Princeton: Princeton University Press.

KUENEN, Abraham
1969 [1877] *The Prophets and Prophecy in Israel: An Historical and Critical Enquiry.* Amsterdam: Philo.

KUGEL, James L.
1981 *The Idea of Biblical Poetry: Parallelism and Its History.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

KUHN, Karl Georg
1960 *Konkordanz zu den Qumrantexten.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KUHN, Thomas S.
1970 *The Structure* of *Scientific Revolutions.* Chicago: University of Chicago Press [publicado em português com o título *A estrutura das revoluções científicas* por Perspectiva].

KUIST, Howard T.
1947 *These Words Upon Thy Heart.* Richmond: John Knox Press.

KÜMMEL, Werner G.
1975 *Introduction to the New Testament.* Tradução Howard Clark Kee. Nashville: Abingdon [publicado em português com o título *Introdução ao Novo Testamento* por Paulus].

KÜNG, Hans
1970 "Der Frühkatholizismus im Neuen Testament als Kontroverstheologisches Problem." In *Das Neue Testament als Kanon.* Ed. Ernst Käsemann. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

KURZWEIL, Edith
1980 *The Age of Structuralism: Levi-Strauss to Foucault.* New York: Columbia University Press.

KYSAR, Robert
1970 "The Background of the Prologue of the Fourth Gospel: A Critique of Historical Methods". *Canadian Journal of Theology* 16:250-255.
1991 "Preaching as Biblical Theology: A Proposal for a Homiletical Method". In *The Promise and Practice of Biblical Theology.* Ed. J. Reumann, p. 143-156. Minneapolis: Fortress.

LADD, George E.
1957 "Why Not Prophetic-Apocalyptic?" *JBL* 76:192-200.
1974 *A Theology of the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Hagnos].

LAMBDIN, Thomas O.
1971 *Introduction to Biblical Hebrew.* New York: Charles Scribner's [publicado em português com o titulo *Gramática do hebraico bíblico* por Paulus].

LAMBRECHT, Jan

1981 *Once More Astonished: The Parables of Jesus.* New York: Crossroad.

LANE, William L.

1991 *Hebrews 1-8.* WBC 47A. Dallas: Word.

LARKIN, William J., Jr.

1988 *Culture and Biblical Hermeneutics: Interpreting and Applying the Authoritative Word in a Relativistic Age.* Grand Rapids: Baker.

LARSEN, David

1989 *The Anatomy of Preaching: Identifying the Issues in Preaching Today.* Grand Rapids: Baker.

LASOR, William S.

1972 *Dead Sea Scrolls and the New Testament.* Grand Rapids: Eerdmans.

1978a "Prophecy, Inspiration, and Sensus Plenior". *TynBul* 29:49-60

1978b "The Sensus Plenior and Biblical Interpretation". In *Scripture, Tradition, and Interpretation.* Grand Rapids: Eerdmans.

LASOR, William S., David A. Hubbard e Frederic W. Bush

1982 *Old Testament Survey: The Message, Form, and Background of the Old Testament.* Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *Introdução ao Antigo Testamento* por Edições Vida Nova].

LE ROUX, J. H.

1983 "A Confessional Approach to the Old Testament". *OTE* 114-29.

LEAVY, John P.

1982 "Four Protocols: Derrida, His Deconstruction". *Semeia* 23:42-57.

LEMKE, Werner

1982 "Revelation Through History in Recent Biblical Theology: A Critical Appraisal". *Int* 36, no. 1:34-46.

LEVINSON, Bernard M.

1997 *Deuteronomy and the Hermeneutics of Legal Innovation.* New York: Oxford.

LEVI-STRAUSS, Claude

1963, 1976 *Structural Anthropology.* 2 vols. New York: Basic [publicado em português com o título *Antropologia estrutural* por Tempo Brasileiro].

LEWIS, Gordon R. e Bruce A. Demarest

1987 *Integrative Theology.* Vol. 1, *Knowing Ultimate Reality: The Living God.* Grand Rapids: Zondervan.

LEWIS, Robert, e Wayne Cordeiro com Warren Bird

2005 *Culture Shift: Transforming Your Church from the Inside Out.* San Francisco: Jossey-Bass.

LIEFELD, Walter L.
1984 *New Testament Exposition: From Text to Sermon.* Grand Rapids: Zondervan.

LIMBURG, James
1992 "Psalms, Book of". In *ABD.* Ed. David Noel Freedman, 5:522-536. New York: Doubleday.

LINCOLN, Andrew T.
1981 *Paradise Now and Not Yet.* Cambridge: Cambridge University Press.
1990 *Ephesians.* WBC 42. Dallas: Word.

LINDBECK, George A.
1984 *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age.* Philadelphia: Westminster.

LINDBLOM, Johannes
1962 *Prophecy in Ancient Israel.* Oxford: Basil Blackwell.

LINNEMANN, Eta
1966 *Jesus of the Parables.* Tradução John Sturdy. New York: Harper & Row.

LISCHER, Richard
2001 *A Theology of Preaching: The Dynamics of the Gospel.* Eugene, Ore.: Wipf & Stock.

LISOWSKY, Gerhard
1958 *Konkordanz zum hebräischen Alten Testament.* 2nd ed. Stuttgart: Wurttembergische Bibelanstalt.

LOHSE, Eduard
1975 "Überlegungen zur Aufgabe einer Theologie des Neuen Testaments". *EvT* 35:147-150.
1984 *Grundriss der neutestamentlichen Theologie.* Theologische Wissenschaft 5. 3rd ed. Stuttgart: Kohlhammer.

LONG, Burke O.
1982 "The Social World of Ancient Israel". *Int* 36:243-255.

LONG, Jimmy
2000 "Generating Hope: A Strategy for Reaching the Postmodern Generation". In *Evangelizing Postmoderns.* Ed. D. A. Carson, p. 322-335. Grand Rapids: Zondervan.

LONGENECKER, Richard N.
1970 *The Christology of Early Jewish Christianity.* SBT 17. London: SCM Press.
1975 *Biblical Exegesis in the Apostolic Period.* Grand Rapids: Eerdmans.
1983 "On the Form, Function, and Authority of the New Testament Letters". In *Scripture and Truth.* Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge, p. 101-114. Grand Rapids: Zondervan.

LONGMAN, Tremper, III
1982 "The Divine Warrior: The New Testament Use of an Old Testament Motif". *WTJ* 44: 290-307.

1983 "Fictional Akkadian Royal Autobiography: A Generic and Comparative Approach". Ph.D. diss., Yale University.

1985 "Form Criticism, Recent Developments in Genre Theory, and the Evangelical". *WTJ* 47: 46-67.

1987 *Literary Approaches to Biblical Interpretation.* Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

1988 *How to Read the Psalms.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

1997 *Reading the Bible with Heart and Mind.* Colorado Springs, Colo.: NavPress.

1998 *The Book of Ecclesiastes.* NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.

1999 "Literary Approaches to Old Testament Study". In *The Face of Old Testament Studies.* Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 97-115. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

2000 "Song of Songs, Theology of". In *NIDOTTE.* Ed. Willem A. VanGemeren, 4:1236-1238. Grand Rapids: Zondervan.

LOUW, Johannes P.

1982 *Semantics of New Testament Greek.* Philadelphia: Fortress.

1992 "Reading a Text as Discourse". In *Linguistics and New Testament Interpretation: Essays on Discourse Analysis.* Ed. David Alan Black. Nashville: Broadman Press.

LOUW, Johannes P., e Eugene A. Nida

1988, 1989 *Greek-English Lexicon of the New Testament based on Semantic Domains.* 2nd ed. 2 vols. New York: United Bible Societies.

LUND, Nils W.

1942 *Chiasmus in the New Testament.* Chapel Hill: University of North Carolina Press.

LUNDIN, Roger, Anthony C. Thiselton e Clarence Walhout

1985 *The Responsibility of Hermeneutics.* Grand Rapids: Eerdmans.

LUTZER, Erwin W.

1984 "Response to Haddon W. Robinson, 'Homiletics and Hermeneutics.'" In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan.

LYONS, John

1968 *Introduction to Theoretical Linguistics.* Cambridge: Cambridge University Press.

1977 *Semantics.* 2 vols. Cambridge: Cambridge University Press.

1981 *Language and Linguistics.* Cambridge: Cambridge University Press.

MACARTHUR, John, Jr.

1992 "The Spirit of God and Expository Preaching". In *Rediscovering Expository Preaching.* Ed. John MacArthur, p. 102-115. Dallas: Word.

1992a "Moving from Exegesis to Exposition". In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. John MacArthur, p. 288-300. Dallas: Word.

MACCHIA, Stephen A.

1999 *Becoming a Healthy Church: Ten Traits of a Vital Ministry*. Grand Rapids: Baker.

MACCOBY, Hyam

1999 "Rabbinic Literature: Talmud". In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans e S. E. Porter, p. 897-902. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

MACK, Burton L.

1990 *Rhetoric and the New Testament*. Guides to Biblical Scholarship. Minneapolis: Fortress.

MALHERBE, Abraham J.

1983 *Social Aspects of Early Christianity*. 2nd ed. Philadelphia: Fortress.

MALINA, Bruce J.

1981 *The New Testament World: Insights from Cultural Anthropology*. Atlanta: John Knox Press.

1982 [1897] "The Social Sciences and Biblical Interpretation". *Int* 36: 229-242.

1983 "Why Interpret the Bible with the Social Sciences?" *ABQ* 2: 119-133.

MANDELKERN, Salomon

1969 [1897] *Veteris Testamenti Concordantiae Hebraicae atque Chaldaicae*. Tel Aviv: Sumptibus Schocken.

MARCH, W. Eugene

1974 "Prophecy". In *Old Testament Form Criticism*. Ed. John H. Hayes, p. 141-177. San Antonio: Trinity University Press.

MARSDEN, George

1980 *Fundamentalism and American Culture: The Shaping of Twentieth-Century Evangelicalism 1870-1925*. New York: Oxford.

MARSHALL, I. Howard

1963 *Eschatology and the Parables*. London: Tyndale.

1969 *Kept by the Power of God: A Study of Perseverance and Falling Away*. Minneapolis: Bethany Fellowship.

1970 *Luke: Historian and Theologian*. Grand Rapids: Zondervan.

1976-1977 "Orthodoxy and Heresy in Earlier Christianity". *Themelios* 2, no. 1:5-14.

1978 *The Epistles of John*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.

1980 "How Do We Interpret the Bible Today?" *Themelios* 5, no. 2: 4-12.

1982 *Biblical Inspiration*. Grand Rapids: Eerdmans.

2004 *New Testament Theology: Many Witnesses, One Gospel*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Edições Vida Nova].

MARSHALL, J. A.
1993 *Israel and the Book of the Covenant: An Anthropological Approach to Biblical Law*. SBLDS 140. Atlanta: Scholars Press.

MARSHALL, J. W.
2002 "Decalogue". *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 522-532. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

MARTIN, Ralph P.
1972 *Mark: Evangelist and Theologian*. Grand Rapids: Eerdmans.
1977 "Approaches to New Testament Exegesis". In *New Testament Interpretation: Essays on Principles and Methods*, ed. I. Howard Marshall, p. 220-251. Grand Rapids: Eerdmans.

MASON, Steve
2000 "Josephus: Value for New Testament Study". In *Dictionary of New Testament Background*. Ed. C. A. Evans e S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

MATHERS, Donald
1959 "Biblical and Systematic Theology". *Canadian Journal of Theology* 5: 15-24.

MAXWELL, Grover, e Robert M. Anderson, eds.
1975 *Induction, Probability and Confirmation*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

MAYHUE, Richard L.
1992 "Rediscovering Expository Preaching". In *Rediscovering Expository Preaching*. Ed. R. L. Mayhue, p. 3-21. Dallas: Word.

MAYO, S. M.
1982 *The Relevance of the Old Testament for the Christian Faith. Biblical Theology and Interpretative Methodology*. Washington, D.C.: University Press of America.

MAYS, James L.
1980 "What Is Written. A Response to Brevard Childs' *Introduction to the Old Testament as Scripture*". *HBT* 2: 151-163.

MCCARTNEY, Dan, e Charles Clayton
1994 *Let the Reader Understand: A Guide to Interpreting and Applying the Bible*. Wheaton: Victor.

MCCLURE, John S., et al.
2004 *Listening to Listeners: Homiletical Case Studies*. St. Louis: Chalice Press.

MCCOMISKEY, Thomas E.
1978 *Covenants of Promise*. Grand Rapids: Baker.
1980 "Resenha da obra de Brevard S. Childs *Introduction to the Old Testament as Scripture*". *TJ* ns 1, no. 1: 88-91.

McCONVILLE, J. Gordon
2003 "Deuteronomy, Book of". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch*. Ed. T. D. Alexander e D. W. Baker, p. 522-532. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

McCURLEY, Foster R. e John Reumann
1986 *Witness of the Word. A Biblical Theology of the Gospel*. Philadelphia: Fortress.

McDONALD, Peter J.
1992 "Discourse Analysis and Biblical Interpretation". In *Linguistics and Biblical Hebrew*. Ed. Walter R. Bodine. p. 153-176. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.

McFAGUE, Sallie
1982 *Metaphorical Theology. Models of God in Religious Language*. Philadelphia: Fortress.
1987 *Models of God: Theology for an Ecological, Nuclear Age*. Philadelphia: Fortress.

McGRATH, Alister E.
2000a "Evangelical Method: The State of the Art". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G Stackhouse Jr., p. 15-38. Grand Rapids: Baker.
2000b "Engaging the Great Tradition: Evangelical Theology and the Role of Tradition". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G Stackhouse Jr., p. 139-158. Grand Rapids: Baker.

McKANE, William
1965 *Prophets and Wise Men*. SBT 1/44. London: SCM Press.
1970 *Proverbs: A New Approach*. London: SCM Press.
1985 "Is There a Place for Theology in the Exegesis of the Hebrew Bible?" *SEA* 50: 7-20.

McKAY, K. L.
1974 *A New Syntax of the Verb in New Testament Greek*. Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.

McKNIGHT, Edgar V.
1978 *Meaning in Texts: The Historical Shaping of a Narrative Hermeneutics*. Philadelphia: Fortress.
1988 *Post-Modern Use of the Bible*. Nashville: Abingdon.

McKNIGHT, Scot
1988 *Interpreting the Synoptic Gospels*. Grand Rapids: Baker.
1996 *1 Peter*. NIVAC. Grand Rapids: Zondervan.

McQUILKIN, J. Robertson
1980 "Limits of Cultural Interpretation". *JETS* 23, no. 2: 113-124.
1983 *Understanding and Applying the Bible*. Chicago: Moody.

1984 "Problems of Normativeness in Scripture: Cultural Versus Permanent". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, p. 217-240. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

MEAD, David G.

1986 *Pseudonymity and Canon: An Investigation into the Relationship of Authorship and Authority in Jewish and Early Christian Tradition.* Tübingen: J. C. B. Mohr.

MEEKS, Wayne A.

1982 "The Social Context of Pauline Theology". *Int* 36: 266-277.

1983 *The First Urban Christians. The Social World of the Apostle Paul.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

MELICK, Richard R., Jr.

1994 "Literary Criticism of the New Testament". In *Foundations for Biblical Interpretation.* Ed. David S. Dockery et al., p. 434-453. Nashville: Broadman & Holman.

2004 *The Jesus Creed: Loving God, Loving Others.* Brewster, Mass: Paraclete Press.

METZGER, Bruce M.

1964 *The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption* and *Restoration.* New York: Oxford University Press.

1971 *A Textual Commentary on the Greek New Testament.* New York: United Bible Society.

MEYER, B. J. F., e G. E. Rice

1982 "The Interaction of Reader Strategies and the Organization of Text". *Text* 2-1, no. 3:155-192.

MEYER, Ben F.

1979 *The Aims of Jesus.* London: SCM Press.

MIALL, David S., ed.

1982 *Metaphor: Problems and Perspectives.* Atlanta: Highlands Humanities Press.

MICKELSEN, A. Berkeley

1963 *Interpreting the Bible.* Grand Rapids: Eerdmans.

MILGROM, Jacob

1963 "The Biblical Dietary Laws as an Ethical System". *Int* 17 (1963): 288-301.

1991 *Leviticus 1-16.* AB 3. New York: Doubleday.

MITCHELL, Basil

1955 "University Discussion". In *New Essays in Philosophical Theology.* Ed. Antony Flew e Alisdair MacIntyre, p. 103-105. New York: Macmillan.

1981 *The Justification of Religious Belief.* New York: Oxford University Press.

MOBERLEY, R. W. L.
1992 *The Old Testament of the Old Testament: Patriarchal Narratives and Mosaic Yahwism*. Minneapolis: Fortress.

MOLTMANN, Jürgen
1967 *Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*. London: SCM Press [publicado em português com o título *Teologia da Esperança* por Teológica].

MONTGOMERY, John W.
1970 "The Theologian's Craft". In *The Suicide of Christian Theology*, p. 267-313. Minneapolis: Bethany Fellowship.

MOO, Douglas
1983a *The Old Testament in the Gospel Passion Narratives*. Sheffield, U.K.: Almond.
1983b "'Law', 'Works of the Law' and Legalism in Paul". *WTJ* 45:73-100.
1985 "The Problem of Sensus Plenior," in *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
1986 "Paul and Israel in Rom 7:7-12". *NTS* 32, no. 1: 122-135.
1992 "Law". In *Dictionary of Jesus and the Gospels*. Ed. Joel B. Green, Scot McKnight e I. Howard Marshall, p. 450-461. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
1996 *The Epistle to the Romans*. NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
2000 *The Letter of James*. Pillar. Grand Rapids: Eerdmans.

MOORE, F. C. T.
1982 "On Taking Metaphor Literally". In *Metaphor: Problems and Perspectives*. Ed. David S. Miall, p. 1-13. Atlanta: Highlands Humanities Press.

MOORE, Stephen D.
1986 "Negative Hermeneutics, Insubstantial Texts: Stanley Fish and the Biblical Interpreter". *JAAR* 54: 707-719.
1988 "Stories of Reading: Doing Gospel Criticism As/With a 'Reader.' " *SBL* 1988 *Seminar Papers*, p. 140-168. Chico, Calif.: Scholars Press.

MORELAND, J. P., e Garrett DeWeese
2004 "The Premature Report of Foundationalism's Demise". In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*, p. 81-107. Wheaton: Crossway.

MORGAN, Donn F.
1981 *Wisdom in the Old Testament Traditions*. Oxford: Basil Blackwell.

MORGAN, Robert
1973 *The Nature of New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter*. London: SCM Press.

MORGAN, Robert,
e John Barton
1988 *Biblical Interpretation.* New York: Oxford University Press.
MORGAN-WYNNE, John
1983 "New Testament Theology". *Theological Educator* 14, no. 1: 10-21.
MORITZ, Thorsten
2000 "Critical But Real: Reflecting on N. T. Wright's *Tools for the Task*". In *Renewing Biblical Interpretation.* Ed. C. Bartholomew, C. Greene e K. Möller. Grand Rapids: Zondervan.
MORRIS, Leon
1965 *The Apostolic Preaching of the Cross.* Grand Rapids: Eerdmans.
1972 *Apocalyptic.* Grand Rapids: Eerdmans.
1986 *New Testament Theology.* Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Edições Vida Nova].
MORSE, Christopher
1979 *The Logic of Promise in Moltmann's Theology.* Philadelphia: Fortress.
MOSCATI, Sabatino
1969 *An Introduction to the Comparative Grammar of the Semitic Languages.* Wiesbaden, West Germany: Otto Harrassowitz.
MOTYER, Steve
1997 "Two Testaments, One Biblical Theology". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology.* Ed. J. B. Green e M. Turner, p. 143-164. Grand Rapids: Eerdmans.
MOULE, C. F. D.
1959 *An Idiom Book of New Testament Greek.* 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
1981 *The Birth of the New Testament.* London: A. & C. Black.
MOULTON, James H.
1908 *Prolegomena.* Vol. 1, *A Grammar of New Testament Greek.* 3rd ed. Edinburgh: T & T Clark.
MOULTON, W. F., e A. S. Geden
1978 *A Concordance to the Greek Testament.* Edinburgh: T & T Clark.
MOUNCE, Robert W.
1977 *The Book of Revelation.* NICNT. Grand Rapids: Eerdmans.
MOYISE, S.
1994 *The Old Testament in the Book of Revelation.* JSNTSup 115. Sheffield: Academic Press.
1993 "Intertextuality and the Book of Revelation". *ExpTim* 104.
1999 "The Old Testament in the New: A Response to Greg Beale". *IBS* 21: 54-58.

2000 "Intertextuality and the Study of the Old Testament in the New Testament". In *The Old Testament in the New Testament.* Ed. Steve Moyise. Sheffield, U.K.: Academic Press.

MUILENBERG, James

1969 "Form Criticism and Beyond". *JBL* 88: 1-18.

MURPHY, Roland E.

1980 "The Old Testament As Scripture". *JSOT* 16: 40-44.

1981 *The Forms of Old Testament Literature.* Vol. 13, *Wisdom Literature: Job, Proverbs, Ruth, Canticles, Ecclesiastes, Esther.* Grand Rapids: Eerdmans.

MULLER, Richard A.

1991 *The Study of Theology: From Biblical Interpretation to Contemporary Formulation.* Grand Rapids: Zondervan.

MURPHY, Roland E.

1996 *The Tree of Life: An Exploration of Biblical Wisdom Literature.* 2nd ed. Grand Rapids: Eerdmans.

MURRAY, John

1976 "Greek in Palestine and the Diaspora". In *The Jewish People in the First Century.* Ed. S. Safrai e M. Stern, 2:1040-1064. Philadelphia: Fortress.

1978 "Systematic Theology". In *The New Testament Student and Theology.* Ed. John H. Skilton, 3:18-31. Nutley, N.J.: Presbyterian & Reformed.

MUSSIES, G.

1987 "Greek in Palestine and the Diaspora". In *The Jewish People in the First Century.* Ed. S. Safrai e H. Stern. 2:1040-1064. Philadelphia: Fortress.

NEL, Philip S.

1982 *The Structure and Ethos of the Wisdom Admonitions in Proverbs.* New York: Walter de Gruyter.

NEUSNER, Jacob

1983 *Formative Judaism III: Religious, Historical, and Literary Studies.* Chico, Calif.: Scholars Press.

NEWELL, William L.

1990 *Truth Is Our Mask: An Essay on Theological Method.* New York: University Press of America.

NEWMAN, Robert C.

1984 "Perspectives on the Image of God in Man from Biblical Theology". *EvangJourn* 2, no. 2: 66-76.

NICHOLL, Donald

1958 "A Historian's Calling". *Downside Review* 76, no. 246: 275-292.

1979 "Historical Understanding". *Downside Review* 97, no. 327: 99-113.

NICHOLS, Aidan

1999 *Christendom Awake: On Re-Energizing the Church in Culture.* Grand Rapids: Eerdmans.

NICKELSBURG, George W.

1983 "Social Aspects of Palestinian Jewish Apocalypticism". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Ed. David Hellholm, p. 641-654. Tübingen: J. C. B. Mohr.

NICOLE, Roger

1978 "The Relationship between Biblical Theology and Systematic Theology". In *Evangelical Roots.* Ed. Kenneth Kantzer, p. 185-193. Nashville: Nelson.

1984 "Patrick Fairbairn and Biblical Hermeneutics as Related to the Quotations of the Old Testament in the New". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus, p. 765-776. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

NIDA, Eugene A.

1964 *Toward a Science of Translating.* Leiden: E. J. Brill.

1972a *Signs, Sense, and Translation.* Pretoria, South Africa: Pretoria University.

1972b "The Implications of Contemporary Linguistics for Biblical Scholarship". *JBL* 91: 73-89.

1974 *Componential Analysis of Meaning.* The Hague: Mouton.

1975 *Exploring Semantic Structures.* Munich: Fink.

NIDA, Eugene A.
e Charles R. Taber

1969 *The Theory and Practice of Translation.* Leiden: E. J. Brill.

NIDA, Eugene A.,
S. P. Louw, A. H. Snuman
e J. v. W. Cronje

1983 *Style and Discourse.* New York: Bible Society.

NIDA, Eugene A.
e William D. Reyburn

1981 *Meaning Across Cultures.* Maryknoll, N.Y.: Orbis.

NIEHAUS, Jeffrey J.

1997 "Deuteronomy, Theology of". *NIDOTTE.* Ed. Willem A VanGemeren, 4:537-544. Grand Rapids: Zondervan.

NIETZSCHE, Friedrich

1982 "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense". In *The Portable Nietzsche.* Ed. e trad. Walter Kaufman. New York: Penguin.

NINEHAM, Dennis

1976 *The Use and Abuse of the Bible.* New York: Macmillan.

NORRIS, Christopher

1982 *Deconstruction: Theory and Practice.* New York: Methuen.

1985 *The Contest of Faculties: Philosophy and Theory After Deconstruction.* New York: Methuen.

NOTH, Martin

1966 *The Old Testament World.* Tradução Victor I. Gruhn. Philadelphia: Fortress.

NUÑEZ, Emilio A.

1984 "The Church in the Liberation Theology of Gutierrez: Description and Hermeneutical Analysis". In *Biblical Interpretation and the Church: The Problem of Contextualization.* Ed. D. A. Carson, p. 166-194. Nashville: Nelson.

OAKMAN, Douglas E.

1996 "The Ancient Economy". In *The Social Sciences and New Testament Interpretation.* Ed. Richard Rohrbaugh, p. 126-143. Peabody, Mass.: Hendrickson.

OBAYASHI, Hiroshi

1970 "Pannenberg and Troeltsch: History and Religion." *JAAR* 38: 401-419.

O'BRIEN, Peter T.

1977 *Introductory Thanksgivings in the Letters of Paul.* Leiden: E. J. Brill.

1993 "Letters, Letter Forms". In *Dictionary of Paul and His Letters.* Ed. G. F. Hawthorne e R. P. Martin, p. 550-553. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

1999 *The Letter to the Ephesians.* Pillar. Grand Rapids: Eerdmans.

O'CONNOR, Kathleen M.

1988 *The Wisdom Literature.* Wilmington, Del.: Michael Glazier.

O'DAY, Gail R.

1993 "Toward a Biblical Theology of Preaching". In *Listening to the Studies in Honor of Fred B. Craddock.* Ed. G. R. O'Day e T. G. Long, p. 17-32. Nashville: Abingdon.

OGDEN, C. K., e I. A. Richards

1945 *The Meaning of Meaning.* New York: Harcourt, Bruce and Co.

OGDEN, Schubert M.

1991 "How Do Process Theologians Approach the 'Doing of Theology' Today?" In *Doing Theology in Today's World.* Ed. Thomas McComiskey e John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.

OLSON, Roger E.

2000 "Reforming Evangelical Theology". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method.* Ed. J. G. Stackhouse, p. 201-207. Grand Rapids: Baker.

2003 "Postconservative Evangelical Theology and the Theological Pilgrimage of Clark Pinnock". In *Semper Reformandum: Studies in Honour of Clark H. Pinnock.* Ed. S. E. Porter e A. R. Cross. Carlisle, U.K.: Paternoster.

OLTHUIS, James, et al.
1987 *A Hermeneutics of Ultimacy: Peril or Promise?* New York: University Press of America.

OSBORNE, Grant R.
1977 "Hermeneutics and Women in the Church". *JETS* 20, no. 4.
1978 "Traditionsgeschichte and the Evangelical". *JETS* 21, no. 2.
1979 "The Evangelical and Redaction Criticism: Critique and Methodology". *JETS* 22, no. 4.
1983 "Genre Criticism: Sensus Literalis". *TJ* 4: 1-27, with an abbreviated version in *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan, 1984.
1984a *The Resurrection Narratives: A Redactional Study*. Grand Rapids: Baker.
1984b "Mind Control or Spirit-Controlled Minds?" and "Devotions and the Spirit-Controlled Mind". In *Renewing Your Mind in a Secular World*. Ed. John D. Woodbridge, p. 55-70, 95-114. Chicago: Moody.
1988a "Type, Typology". *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 4:930-932. Grand Rapids: Eerdmans.
1988b "Interpreting the New Testament". In *The Proceedings of the Conference on Biblical Interpretation*, p. 137-167. Nashville: Broadman.
1991 "Redaction Criticism". In *New Testament Criticism and Interpretation*. Ed. David Alan Black e David S. Dockery, p. 199-224. Grand Rapids: Zondervan.
1994 *Three Crucial Questions About the Bible*. Grand Rapids: Baker.
2001a "Response". In *Rethinking the Synoptic Problem*. Ed. D. A. Black e D. R. Beck, p. 137-151. Grand Rapids: Baker.
2001b "Redaction Criticism". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black e D. S. Dockery, p. 128-149. Nashville: Broadman & Holman.
2002 *Revelation*. BECNT. Grand Rapids: Baker.
2003 "History and Theology in the Synoptic Gospels". *TJ* 24: 5-22.
2004a "Recent Trends in the Study of the Apocalypse". In *The Face of New Testament Studies*. Ed. Scot McKnight e Grant R. Osborne. Grand Rapids: Baker.
2004b *Romans*. IVPNTC. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2005 "Historical Narrative and Truth". *JETS* 48/4: 673-688.
2006 *The Gospel of John*. Wheaton: Tyndale House.

OSBORNE, Grant R. e Matthew C. Williams
2002 "The Case for the Markan Priority View of Gospel Origins: The Two-/Four-Source View". In *Three Views on the Origins of*

*the Synoptic Gospels*. Ed. Robert L. Thomas, p. 19-96. Grand Rapids: Kregel.

OSBORNE, Grant R. e Stephen Woodward
1979 *Handbook for Bible Study*. Grand Rapids: Baker.

OSIEK, Carolyn e David L. Balch
1997 *Families in the New Testament World: Households and House Churches*. Louisville: Westminster John Knox.

OSTEN-SACKEN, Peter von der
1986 *Christian-Jewish Dialogue. Theological Foundations*. Tradução Margaret Kohl. Philadelphia: Fortress.

OSWALT, John N.
1999 "Recent Studies in Old Testament Apocalyptic". In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 369-390. Grand Rapids: Baker.

OUTLER, Albert C.
1980 "The 'Logic' of Canon-making and the Tasks of Canon-Criticism". In *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and Early Church Fathers*. Ed. W. Eugene March, p. 263-276. San Antonio: Trinity University Press.

OVERHOLT, Thomas W.
1996 "Promise in History: The Social Reality of Interpretation". In *The Prophets*. Ed. Philip R. Davies, p. 61-84. Sheffield, U.K.: Academic Press.

PACKER, J. I.
1978 "An Evangelical View of Progressive Revelation". In *Evangelical Roots*. Ed. Kenneth Kantzer, p. 143-158. Nashville: Nelson.
2000 "Maintaining Evangelical Theology". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, p. 181-189. Grand Rapids: Baker.

PADILLA, C. René
1979 "Hermeneutics and Culture: A Theological Perspective". In *Gospel and Culture*. Ed. John Stott e R. T. Coote, p. 63-78. Pasadena, Calif.: William Carey Library.

PALMER, Richard E.
1969 *Hermeneutics, Interpretation Theory in Schleiermacher, Dilthey, Heidegger, and Gadamer*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.

PANNENBERG, Wolfhart
1967 *History and Hermeneutics*. Ed. Robert W. Funk. New York: Harper & Row.
1968 *Revelation as History*. New York: Macmillan.

PARDEE, Dennis

1978 "An Overview of Ancient Hebrew Epistolography". *JBL* 97, no. 3: 321-346.

1982 *Handbook of Ancient Hebrew Letters.* Chico, Calif.: Scholars Press.

PATTE, Daniel

1976 *Early Jewish Hermeneutic in Palestine.* Missoula: Scholars Press.

PAULIEN, J.

2001 "Dreading the Whirlwind: Intertextuality and the Use of the Old Testament in Revelation," *AUSS* 39.

PAYNE, J. Barton

1975 "Psalms, Book of." In *Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible,* 4:924-947. Grand Rapids: Zondervan.

• PECKHAM, Morse

1976 "The Intentional Fallacy?" In *On Literary Intention.* Ed. David Newton-de Molina, p. 139-157. Edinburgh: At the University Press.

PEISKER, Carl Heinz

1978 "Prophet". In *New International Dictionary of New Testament Theology,* ed. Colin Brown, 3:74-84. Grand Rapids: Zondervan.

1978a "Parable". In *New International Dictionary of New Testament Theology.* Ed. Colin Brown, 2:743-749. Grand Rapids: Zondervan.

PERKINS, Pheme

1981 *Hearing the Parables of Jesus.* New York: Paulist.

PERPICH, Sandra Wackman

1984 *A Hermeneutic Critique of Structuralist Exegesis, with Specific Reference to Lk. 10:29-37.* New York: University Press of America.

PERRIN, Norman

1976 *Jesus and the Language of the Kingdom.* Philadelphia: Fortress.

1984 "Jesus and the Theology of the New Testament". *JR* 64, no. 4: 413-431.

PERRY, Lloyd M.

1973 *Biblical Preaching for Today's World.* Chicago: Moody.

PETERSEN, Norman R.

1978 *Literary Criticism for New Testament Critics.* Philadelphia: Fortress.

1980 "Literary Criticism in Biblical Studies". In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary Criticism and Biblical Criticism, Presented in Honor of William A. Beardslee.* Ed. Richard A. Spencer, p. 25-50. Pittsburgh: Pickwick.

PETERSON, David L.

1981 *The Roles of Israel's Prophets.* Sheffield: JSOT Press.

PETZOLDT, Martin
1984 *Gleichnisse Jesu und Christliche Dogmatik.* Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

PFEIFFER, R. H.
1962 "Canon of the Old Testament". In *Interpreter's Dictionary of the Bible.* Nashville: Abingdon.

PIATELLI-PALMARINI, Massimo, ed.
1980 *Language and Learning: The Debate Between Jean Piaget and Noam Chomsky.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

PICIRILLI, Robert E.
2005 "The Meaning of the Tenses in New Testament Greek". *JETS* 48: 533-555.

PINNOCK, Clark
1971 *Biblical Revelation: The Foundation of Christian Theology.* Chicago: Moody.

PIPER, Otto
1957 "Biblical Theology and Systematic Theology". *JBR* 25: 106-111.

PLANTINGA, Alvin
1974 *The Future of Necessity.* Oxford: Clarendon.
2003 "Two (or More) Kinds of Scripture Scholarship". In *Behind the Text: History and Biblical Scholarship.* Ed. C. Bartholomew et al., p. 19-57. Grand Rapids: Zondervan.

POKORNÝ, Petr
1981 "Probleme biblischer Theologie". *TLZ* 106, no. 1: 2-8.
1985 *Die Entstehung der Christologie. Voraussetzungen einer Theologie des Neuen Testaments.* Stuttgart: Calwer.

POLHILL, John B.
1997 "Kerygma and Didache". In *Dictionary of the Later New Testament and Its Development.* Ed. R. P. Martin e P. H. Davids, p. 626-629. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

POLLOCK, John L.
1967 "Criteria and Our Knowledge of the Material World". *PhRev* 76: 28-60.

POLZIN, Robert M.
1980 "Literary and Historical Criticism of the Bible: A Crisis in Scholarship". In *Orientation by Disorientation: Studies in Literary and Biblical Criticism, Presented to William A. Beardslee.* Ed. Richard A. Spencer, p. 99-114. Pittsburgh: Pickwick.

PORTER, Stanley E.
1989 "The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology". In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and*

*Proposals*. Ed. Craig A. Evans e James A. Sanders. Sheffield, U.K.: Academic Press.

1989 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament with Reference to Tense and Mood.* New York: Peter Lang.

1990 "Why Hasn't Reader-Response Criticism Caught On in New Testament Studies?" *Journal of Literature and Theology* 4, no. 3: 278-292.

1993 *Verbal Aspect in the Greek of the New Testament, with Reference to Tense and Mood.* Studies in Biblical Greek. New York: Peter Lang.

1994 *Idioms of the Greek New Testament.* Sheffield, U.K.: JSOT Press.

1995 "Discourse Analysis and New Testament Studies: An Introductory Survey". In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek.* Ed. S. E. Porter e D. A. Carson. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.

1997 "The Use of the Old Testament in the New Testament: A Brief Comment on Method and Terminology". In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel.* Ed. Craig A. Evans e James A. Sanders. Sheffield, U.K.: Academic Press.

PORTON, Gary G.

2000 "Rabbinic Literature: Midrashim". In *Dictionary of New Testament Background.* Ed. Craig A. Evans e S. E. Porter, p. 889-893. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

POYTHRESS, Vern

1978 "Structuralism and Biblical Studies". *ExpTim* 89, no. 11.

1988 *Science and Hermeneutics: Implications of Scientific Method for Biblical Interpretation.* Grand Rapids: Zondervan.

POYTHRESS, Vern S. e Wayne A. Grudem

2000 *The Gender-Neutral Bible Controversy: Muting the Masculinity of God's Words.* Nashville: Broadman & Holman.

PRATT, Richard L.

1983 "Pictures, Windows, and Mirrors in Old Testament Exegesis". *WTJ* 45: 156-167.

PRICKETT, Stephen

1986 *Words and the Word. Language, Poetics, and Biblical Interpretation.* Cambridge: Cambridge University Press.

PRIEBE, Duane A.

1983 "The Unity of the Testaments". *Word and World* 3, no. 3: 263-271.

PROVAN, Iain

2000 "Knowing and Believing: Faith in the Past". In *"Behind" the Text: History and Biblical Interpretation.* Ed. C. Bartholomew et al., p. 229-266. Grand Rapids: Zondervan.

QUINE, W. V.

1975 "The Nature of Natural Knowledge". In *Mind and Language*. Ed. Samuel Guttenplan, p. 67-81. Oxford: Clarendon.

RAD, Gerhard von

1962, 1965 *Old Testament Theology*. Tradução D. M. G. Stalker. 2 vols. New York: Harper [publicado em português com o título *Teologia do Antigo Testamento* (2 vols.) por Aste].

1972 *Wisdom in Israel*. New York: Abingdon.

1976 [1955] "Job xxxvii and Ancient Egyptian Wisdom". In *Studies in Ancient Israelite Wisdom*. Ed. James L. Crenshaw, p. 267-277. New York: Ktav.

RADMACHER, Earl D., e Robert D. Preus, eds.

1984 *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible*. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

RAHNER, Karl

1969 *Theological Investigations*, vol. 6. Tradução Karl- H. Kruger e Boniface Kruger. Baltimore: Helicon.

RÄISÄNEN, Heikki

1990 *Beyond New Testament Theology: A Story and a Program*. London: SCM Press.

RAMM, Bernard

1970 *Protestant Biblical Interpretation*. 3rd ed. Grand Rapids: Baker.

1973 *The Evangelical Heritage: A Study in Historical Theology*. Grand Rapids: Baker.

RAMSEY, Ian T.

1963 *Religious Language: An Empirical Placing of Theological Phrases*. New York: Macmillan.

Reed, Jeffrey T. A.

1995 "Identifying Theme in the New Testament: Insights from Discourse Analysis". In *Discourse Analysis and Other Topics in Biblical Greek*. Ed. S. E. Porter e D. A. Carson. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.

1997 *Discourse Analysis of Philippians: Method and Rhetoric in the Debate over Literary Integrity*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.

RESSEGUIE, James

1982 "John 9: A Literary—Critical Analysis". In *Literary Interpretation of Biblical Narrative*. Ed. Kenneth R. R. Gros Louis, 2:295-303. Nashville: Abingdon.

1984 "Reader-Response Criticism and the Synoptic Gospels". *JAAR* 52: 307-324.

REUMANN, John

1991 *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Minneapolis: Fortress.

REVENTLOW, Henning G.
1986 *Problems of Old Testament Theology in the Twentieth Century*. Philadelphia: Fortress.
1992 "Theology (Biblical), History of". In *ABD*. Ed. D. N. Freedman, 6:483-505. New York: Doubleday.

RHOADS, David e Donald Michie
1982 *Mark as Story: An Introduction to the Narrative of a Gospel*. Philadelphia: Fortress.

RICHTER, Philip J.
1984 "Recent Sociological Approaches to the Study of the New Testament". *Religion* 14: 77-90.

RICHTER, Wolfgang
1971 *Texegese als Literaturwissenschaft*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

RICOEUR, Paul
1971 "Foreword". In *Hermeneutic Phenomenology: The Philosophy of Paul Ricoeur*. Ed. Don Ihde, p. xii-xvii. Evanston, Ill.: Northwestern University Press.
1973 "The Hermeneutical Function of Distanciation". *PhTod* 17: 112-141.
1974a *The Conflict of Interpretations*. Evanston, Ill.: Northwestern University Press [publicado em ortuguês com o título *O conflito das interpretações* por Imago].
1974b "Metaphor and the Main Problem of Hermeneutics". *New Literary History* 6, no. 1: 95-110.
1975 "Biblical Hermeneutics: The Metaphorical Process". *Semeia* 4: 75-106.
1976 "Philosophy and Theological Hermeneutics: Ideology, Utopia, and Faith". In *The Center for Hermeneutical Studies in Hellenistic and Modern Culture* 17, p. 1-28. Berkeley, Calif.: Graduate Theological Union.
1977 *Rule of Metaphor*. Toronto: University of Toronto Press [publicado em português com o título *A metáfora viva* por Loyola].
1978 "The Narrative Function". *Semeia* 13: 177-202.
1980 "Towards a Hermeneutic of the Idea of Revelation". In *Essays on Biblical Revelation*. Tradução David Pellauer. Philadelphia: Fortress.

RIDDERBOS, Nicholas H. e Peter C. Craigie
1986 "Psalms". *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:1029-1040. Grand Rapids: Eerdmans.

RIESNER, Rainer
1984 *Jesus als Lehrer. Eine Untersuchung zum Ursprung der Evangelien: Uberlieferun*. Tübingen: J. C. B. Mohr.

RINGGREN, Helmer
1983 "Akkadian Apocalypses". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East.* Ed. David Hellholm, p. 379-386. Tübingen: J. C. B. Mohr.

ROBINSON, Donald
1985 *Faith's Framework. The Structure of New Testament Theology.* Sutherland, Australia: Albatross.

ROBINSON, Haddon W.
1984 "Homiletics and Hermeneutics". In *Hermeneutics, Inerrancy, and the Bible.* Ed. Earl D. Radmacher e Robert D. Preus. Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.
2001 *Biblical Preaching: The Development and Delivery of Expository Messages.* 2nd ed. Grand Rapids: Baker.

ROBINSON, J. Armitage
1904 *St. Paul's Epistle to the Ephesians.* London: James Clark.

ROBINSON, James M.
1976 "The Future of New Testament Theology". *Religious Studies Review* 2: 17-23.

ROBINSON, James M. e John B. Cobb Jr., eds.
1967 *Theology as History.* New York: Harper & Row.

ROBINSON, John A. T.
1963 *Honest to God.* Philadelphia: Westminster Press.

ROBINSON, Robert B.
1991 "Narrative Theology and Biblical Theology". In *The Promise and Practice of Biblical Theology.* Ed. J. Reumann, p. 129-142. Minneapolis: Fortress.

RODD, Cyril S.
1981 "On Applying a Sociological Theory to Biblical Studies". *JSOT* 19: 95-106.

ROFÉ, Alexander
1997 *Introduction to the Prophetic Literature.* Sheffield, U.K.: Academic Press.

ROGERS, Jack e Donald McKim
1979 *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach.* New York: Harper & Row.

ROGERS, Jeffrey S.
1989 "Scripture is as Scripturalists Do: Scripture as a Human Activity in the Qumran Scrolls". In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals.* Ed. Craig A. Evans e James A. Sanders. Sheffield, U.K.: Academic Press.

ROHRBAUGH, Richard L.
1991 "The Pre-industrialized City in Luke-Acts: Urban Social Relations". In *The Social World of Luke-Acts: Models for Interpretation.* Ed. Jerome H. Neyrey. Peabody, Mass.: Hendrickson.

ROLLER, Otto
1933 *Das Formular der Paulinischer Briefe, ein Beitrag zur Lehre vom antiken Briefe.* Stuttgart: Kohlhammer.

ROSS, James
1982 "Ways of Religious Knowing". In *The Challenge of Religion: Contemporary Readings in Philosophy of Religion.* Ed. Frederick Ferré et al. New York: Seabury.

ROSS-BRYANT, Lynn
1981 *Imagination and the Life of the Spirit: An Introduction to the Study of Religion and Literature.* Chico, Calif.: Scholars Press.

ROSSCUP, James E.
1992 "The Priority of Prayer and Expository Preaching". In *Rediscovering Expository Preaching.* Ed. R. L. Mayhue, p. 63-84. Dallas: Word.

ROWLAND, Christopher
1982 *The Open Heaven: A Study of Apocalypticism in Judaism and Early Christianity.* London: SPCK.

ROWLEY, H. H.
1963 *The Relevance of Apocalyptic.* 3rd ed. London: Lutterworth.

RUIZ, Gregorio
1985 "La hermeneutica biblica de la Teologia de la Liberacion". *Sal Terrae* 73: 113-125.

RUIZ, J. P.
1989 *Ezekiel in the Apocalypse: The Transformation of Prophetic Language in Revelation 16:17—19:10.* Frankfort: Lang.

RULER, Arnold A. von
1971 *The Christian Church and the Old Testament.* Tradução Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids: Eerdmans.

RUSSELL, C. Allyn
1976 *Voices of American Fundamentalism.* Philadelphia: Westminster Press.

RUSSELL, David S.
1964 *The Method and Message of Jewish Apocalyptic.* London: SCM Press.
1978 *Apocalyptic: Ancient and Modern.* Philadelphia: Fortress.
1994 *Prophecy and the Apocalyptic Dream: Protest and Promise.* Peabody, Mass.: Hendrickson.

RUSSELL, Leslie R.
1982 "Synergism in the New Testament". *Crux* 18, no. 2: 14-17.

RUTLEDGE, David
1996 *Reading Marginally: Feminism, Deconstruction and the Bible.* Leiden: Brill.

RYKEN, Leland
1984 *How to Read the Bible as Literature.* Grand Rapids: Zondervan/Academie Books.

RYLE, Gilbert
1963 "The Theory of Meaning". In *Philosophy and Ordinary Language*. Ed. Charles E. Caton. Urbana: University of Illinois.

SAFRAI, S.
1974 "Relations Between the Diaspora and the Land of Israel". In *The Jewish People in the First Century*. Ed. S. Safra e M. Stern. 1:184-225. Philadelphia: Fortress.

SAILHAMER, John
1995 *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*. Grand Rapids: Zondervan.

SANDERS, E. P.
1977 *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. Philadelphia: Fortress.
1983 "The Genre of Palestinian Jewish Apocalypses". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, p. 447-459. Tübingen: J. C. B. Mohr.

SANDERS, Jack T.
1962 "The Transition from Opening Epistolary Thanksgiving to Body in the Letters of the Pauline Corpus". *JBL* 81: 348-362.

SANDERS, James
1972 *Torah and Canon*. Philadelphia: Fortress.
1976 "Adaptable for Life: The Nature and Function of Canon". In *Magnalia Dei: Essays on the Bible and Archaeology in Memory of G. Ernest Wright*. Ed. Frank Moore Cross et al., p. 531-560. Garden City, N.Y.: Doubleday.
1977 "Biblical Criticism and the Bible as Canon". *USQR* 32: 157-165.
1980 "Canonical Context and Canonical Criticism". *HBT* 2: 173-197.

SANDMEL, Samuel
1962 "Parallelomonia". *JBL* 81: 2-13.

SATTERTHWAITE, Philip E.
1997 "Narrative Criticism: The Theological Implications of Narrative Techniques". In *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 1:125-133. Grand Rapids: Zondervan.

SAVAGE, Mary
1980 "Literary Criticism and Biblical Studies: A Rhetorical Analysis of the Joseph Narrative". In *Scripture in Context: Essays on the Comparative Method*. Ed. Carl D. Evans, William W. Hallo e John B. White, p. 79-100. Pittsburgh: Pickwick.

SAWYER, John F. A.
1972 *Semantics in Biblical Research: New Methods of Defining Hebrew Words for Salvation*. London: SCM Press.
1976 *A Modern Introduction to Biblical Hebrew*. Boston: Oriel.
1987 *Prophecy and the Prophets of the Old Testament*. New York: Oxford University Press.

SCALISE, Charles J.
1994 *Hermeneutics as Theological Prolegomena: A Canonical Approach.* Macon, Ga.: Mercer University Press.

SCHIFFMAN, L. H. e J. C. VanderKam, eds.
2000 *Encyclopedia of the Dead Sea Scrolls.* 3 vols. New York: Oxford.

SCHILLEBEECKX, Edward
1964 *Dogmatic vs. Biblical Theology.* Baltimore: Helicon.

SCHMITT, John J.
1992 "Prophecy (Preexilic Hebrew)". In *ABD.* Ed. David Noel Freedman. 5:482-489. New York: Doubleday.

SCHNABEL, Eckhard
2004 *Early Christian Mission.* 2 vols. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

SCHNACKENBURG, Rudolf
1963 *New Testament Theology Today.* Tradução David Askew. New York: Herder & Herder.

SCHOONHOVEN, E. Jansen
1980 "The Bible in Africa". *Exchange* 9: 9-18.

SCHREITER, Robert
1985 *Constructing Local Theologies.* Maryknoll, N.Y.: Orbis Books.

SCHUBERT, Paul
1939 *Form and Function of the Pauline Thanksgivings.* Berlin: Töpelmann.

SCHÜSSLER FIORENZA, Elisabeth
1985 *The Book of Revelation: Justice and Judgment.* Philadelphia: Fortress.

SCHWEITZER, Albert
1948 [1906] *The Quest of the Historical Jesus, a Critical Study of its Progress from Reimarus to Wrede.* Tradução W. Montgomery. New York: Macmillan [publicado em português com o título *A busca do Jesus histórico* por Fonte Editorial].

SCOBIE, Charles H. H.
1984 "The Place of Wisdom in Biblical Theology". *BTB* 14, no. 2: 43-48.
2000 "History of Biblical Theology". In *New Dictionary of Biblical Theology.* Ed. T. S. Alexander et al., p. 11-20. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2003 *The Ways of Our God: An Approach to Biblical Theology.* Grand Rapids: Eerdmans.

SCOTT, Bernard Brandon
1981 *Jesus, Symbol-Maker for the Kingdom.* Philadelphia: Fortress.
1982 "Review of *Orientation by Disorientation,* ed. Spencer". *Int* 37, no. 2: 314.

1989 *Hear Then the Parable: A Commentary on the Parables of Jesus.* Minneapolis: Fortress.

SCOTT, J. Julius, Jr.
1979 "Some Problems in Hermeneutics for Contemporary Evangelicals". *JETS* 22, no. 1: 67-77.

SCOTT, R. B. Y.
1953 *The Relevance of the Prophets.* New York: Macmillan.
1971 *The Way of Wisdom in the Old Testament.* New York: Macmillan.

SCROGGS, Robin
1980 "The Sociological Interpretation of the New Testament: The Present State of Research". *NTS* 26, no. 2: 164-179.

SCURLOCK, J., e B. Anderson
2005 *Diagnoses in Assyrian and Babylonian Medicine.* Urbana, Ill.: University of Illinois Press.

SEARLE, John R.
1969 *Speech Aids: An Essay in the Philosophy of Language.* New York: Cambridge University Press.
1979 *Expansion and Meaning: Studies in the Theology of Speech Acts.* Cambridge: Cambridge University Press.

SELMAN, Martin J.
2003 "Law". In *Dictionary of the Old Testament: Pentateuch.* Ed. T. Desmond Alexander and David W. Baker, p. 497-515. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

SETILOANE, Gabriel
1979 "Where Are We in African Theology Today?" *Africa Theological Journal* 8, no. 1: 1-14.

SHEPPARD, Gerald T.
1974 "Canon Criticism: The Proposal of Brevard Childs and an Assessment for Evangelical Hermeneutics". *Studia Biblica et Theologica* 4:3-17.
1977 "The Epilogue to Qohelet as Theological Commentary". *CBQ* 39:182-189.
1980 *Wisdom as Hermeneutical Construct.* New York: Walter de Gruyter.
1982 "Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions". *Int* 36, no. 1:21-33.
1988 "Wisdom". *ISBE.* Ed. Geoffrey W. Bromiley, 4:1074-1082. Grand Rapids:Eerdmans.

SIGAL, Phillip
1983 "Aspects of Dual Covenant Theology: Salvation". *HBT* 5, no. 2:1-48.

SILVA, Moisés
1977-1978 "Ned B. Stonehouse and Redaction Criticism". *WTJ* 40: 77-88.

1980 "Bilingualism and the Character of New Testament Greek". *Biblical* 69: 148-219.

1980a "The Pauline Style as Lexical-Choice: Ginoskein and Related Terms". In *Pauline Studies: Essays Presented to Professor F. F. Bruce*. Ed. Donald A. Hagner e Murray J. Harris, p. 184-207. Grand Rapids: Eerdmans.

1983 *Biblical Words and Their Meaning: An Introduction to Lexical Semantics*. Grand Rapids: Zondervan.

1990 *God, Language and Scripture: Reading the Bible in the Light of General Linguistics*. Grand Rapids: Zondervan.

1993 "Old Testament in Paul". In *Dictionary of Paul and His Letters*. Ed. Gerald F. Hawthorne, et al. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

SKEHAN, Paul

1971 *Studies in Ancient Israelite Poetry and Wisdom*. CBQMS 1. Washington, D.C.: Catholic Biblical Association.

SKINNER, Quentin

1972 "Motives, Intentions and the Interpretation of Texts," *New Literary History* 3, no. 2.

SMALLEY, Stephen S.

1978 *John: Evangelist and Interpreter*. Exeter: Paternoster.

SMART, James D.

1979 *The Past, Present, and Future of Biblical Theology*. Philadelphia: Westminster Press.

SMEND, Rudolf

1980 "Questions about the Importance of the Canon in an OT Introduction". *JSOT* 16:45-51.

SMICK, Elmer B.

1983 "Old Testament Theology: The Historico-genetic Method". *JETS* 26:145-155.

SMITH, D. Moody

1972 "The Old Testament in the New". In *The Use of the Old Testament in the New and Other Essays*. Ed. James E. Efird. Durham, N.C.: Duke University Press.

SMITH, Gary V.

1975 "Paul's Use of Ps. 68:18 in Eph. 4:8," *JETS* 18: 181-189.

1986a "Prophecy, False". *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:956-86. Grand Rapids: Eerdmans.

1986b "Prophet, Prophecy". *ISBE*. Ed. Geoffrey W. Bromiley, 3:986-1004. Grand Rapids: Eerdmans.

SMITH, Morton

1983 "On the History of 'APOKALYPTO' e 'APOKALYPSIS'" In *Apocalypticism in the Mediterranean and the Near East*. Ed. David Hellholm, p. 9-20. Tübingen: J. C. B. Mohr.

SMITH, Ralph L.
1984 *Micah-Malachi.* WBC 32. Waco, Tex.: Word.

SMITH, Robert H.
1983 "Were the Early Christians Middle Class? A Sociological Analysis of the New Testament". In *The Bible and Liberation.* Ed. Norman K. Gottwald, p. 441-457. Maryknoll, N.Y.: Orbis.

SNODGRASS, Klyne
2000 "From Allegorizing to Allegorizing: A History of the Interpretation of the Parables of Jesus". In *The Challenge of Jesus' Parables.* Ed. R. N. Longenecker, p. 3-29. Grand Rapids: Eerdmans.
2004 "Modern Approaches to the Parables". In *The Face of New Studies: A Survey of Recent Research.* Ed. S. McKnight e G. R. Osborne, p. 177-190. Grand Rapids: Baker.

SOARES-PRABHU, G. M.
1976 *The Formula Quotations in the Infancy Narrative of Matthew.* Analecta biblica 63. Rome: Pontifical Press.

SOSKICE, Janet Martin
1985 *Metaphor and Religious Language.* Oxford: Clarendon.

SOWERS, S. G.
1965 *The Hermeneutics of Philo and Hebrews: A Comparison of the Interpretation of the Old Testament in Philo Judaeus and the Epistle to the Hebrews.* Richmond: John Knox Press.

SPERBER, Alexander
1966 *A Historical Grammar of Biblical Hebrew.* Leiden: E. J. Brill.

SPICQ, C. L.
1952 *Épître aux Hébreux.* 2 vols. Paris: Gabalda.

SPOHN, William C.
1986 "The Use of Scripture in Moral Theology". *TS* 47, no. 1: 88-102.

SPROUL, R. C.
1980 "Biblical Interpretation and the Analogy of Faith". In *Inerrancy and Common Sense.* Ed. Roger R. Nicole e J. Ramsey Michaels, p. 119-135. Grand Rapids: Baker.

SPURGEON, Charles Haddon
1877 *To My Students: Being Addresses Delivered to the Students of the Pastor's College.* Vol. 2. Grand Rapids: Associated Publishers and Authors.

STACKHOUSE, John G., ed.
2000 "Evangelical Theology Should be Evangelical". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method,* p. 39-58. Grand Rapids: Baker.

STAGG, Evelyn, e Frank Stagg
1978 *Woman in the World of Jesus.* Philadelphia: Westminster Press.

STAGG, Frank
1972 "The Abused Aorist". *JBL* 91: 222-231.

STAMBAUGH, John E. e David L. Balch
1986 *The New Testament in Its Social Environment.* Philadelphia: Westminster Press.

STANCIL, Bill
1980 "Structuralism and New Testament Studies". *SwJT* 22: 4-59.

STANLEY, Christopher D.
1989 "The Social Environment of 'Free' Biblical Quotations in the New Testament". In *Early Christian Interpretation of the Scriptures of Israel: Investigations and Proposals.* Ed. Craig A. Evans e James A. Sanders. Sheffield, U.K.: Academic Press.
1992 *Paul and the Language of Scripture.* SNTSMS 74. Cambridge: Cambridge University Press.

STANTON, Graham N.
1972 "The Gospel Tradition and Early Christological Reflection". In *Christ, Faith, and History.* Ed. Stephen W. Sykes e J. P. Clayton, p. 191-204. Cambridge: Cambridge University Press.
1988 "Matthew". In *It is Written: Scripture Citing Scripture, Essays in Honour of Barnabas Lindars, SSF.* Ed. D. A. Carson e H. G. M. Williamson. Cambridge: Cambridge University Press.
1999 "Hellenism". In *Dictionary of New Testament Background.* Ed. C. A. Evans, S. E. Porter, p. 464-473. Downers Grove, Ill.: Inter-Varsity Press.

STECK, Odil Hannes
2000 *The Prophetic Books and their Theological Witness.* Tradução J. D. Nogalski. St. Louis: Chalice Press.

STEIMLE, Edmund A.
1980 "By What Authority?" e "The Fabric of the Sermon". In *Preaching the Story.* Ed. Edmund A. Steimle, Morris J. Niedenthal e Charles L. Rice, p. 37-42, 163-175. Philadelphia: Fortress.

STEIN, Robert H.
1980 "The 'Criteria' for Authenticity". In *Gospel Perspectives.* Ed. R. T. France e David Wenham, 1:225-263. Sheffield: JSOT Press.
1981 *An Introduction to the Parables of Jesus.* Philadelphia: Westminster Press.
2001 "Interpreting the Synoptic Gospels". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues.* Ed. D. A. Black e D. S. Dockery, p. 336-356. Nashville: Broadman & Holman.
2000 "The Genre of the Parables". In *The Challenge of Jesus' Parables.* Ed. R. N. Longenecker, p. 30-50. Grand Rapids: Eerdmans.

STENDAHL, Krister
1962 "Biblical Theology". In *Interpreter's Dictionary of the Bible.* Ed. G. A. Buttrick, 1:419-422. Nashville: Abingdon.

1965 "Method in the Study of Biblical Theology". In *The Bible in Modern Scholarship.* Ed. J. Philip Hyatt. Nashville: Abingdon.

1968 *The School of St. Matthew and Its Use of the Old Testament.* Philadelphia: Fortress.

STERNBERG, Meir

1985 *The Poetics of Biblical Narrative, Ideological Literature and the Drama of Reading.* Bloomington: Indiana University Press.

STERRETT, T. Norton

1974 *How to Understand Your Bible.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

STONE, Howard W. e James O. Duke

1996 *How to Think Theologically.* Minneapolis: Fortress.

STOTT, John R. W.

1964 *The Epistles of John.* TNTC. Grand Rapids: Eerdmans [publicado em português com o título *I, II e III João: introdução e comentário* por Edições Vida Nova].

1982 *Between Two Worlds: The Art of Preaching in the Twentieth Century.* Grand Rapids: Eerdmans.

STOWERS, Stanley K.

1986 *Letter Writing in Greco-Roman Antiquity.* Philadelphia: Westminster Press.

STRACK, Hermann L. e Paul Billerbeck

1961-1965 *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch.* 6 vols. Munich: Beck.

STRAUB, Hans

1984 "Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie". *BN* 24: 125-137.

1985 "Theologie des Alten Testaments als Bestandteil einer biblischen Theologie". *EvT* 45: 20-29.

STRECKER, Georg

2000 *Theology of the New Testament.* Tradução M. E. Boring. Louisville: Westminster John Knox.

STUART, Douglas

1980 *Old Testament Exegesis: A Primer for Students and Pastors.* Philadelphia: Westminster Press [publicado em português com o título *Manual de exegese bíblica* por Edições Vida Nova].

2006 *Exodus.* New American Commentary. Nashville: Broadman & Holman.

STUHLMACHER, Peter

1977 *Historical Criticism and Theological Interpretation of Scripture.* Philadelphia: Fortress.

1979 "The Gospel of Reconciliation in Christ—Basic Features and Issues of a Biblical Theology of the New Testament". *HBT* 1: 161-190.

1980 "... in verrosteten Angeln". *ZTK* 77, no. 2: 222-238.

1986 *Reconciliation, Law and Righteousness. Essays in Biblical Theology*. Tradução E. R. Kalin. Philadelphia: Fortress.

SUNDBERG, Albert C., Jr.

1964 *The Old Testament of the Early Church*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.

1975 "The Bible's Canon and the Christian Doctrine of Inspiration". *Int* 29, no. 4: 352-371.

SUNUKJIAN, Donald R.

1982 "The Preacher as Persuader," In *Walvoord: A Tribute*. Ed. Donald K. Campbell, p. 289-299. Chicago: Moody.

SUPPE, Frederick, ed.

1977 *Structure of Scientific Theories*. Chicago: University of Illinois Press.

SWEARS, Thomas R.

2000 *Preaching to Head and Heart*. Nashville: Abingdon.

SWETE, H. B.

1906 *The Apocalypse of St. John*. London: Macmillan.

TABER, Charles R.

1978 "Is There More than One Way to Do Theology?" *Gospel in Context* 1: 1-8.

1979 "Hermeneutics and Culture: An Anthropological Perspective". In *Gospel and Culture*. Ed. John R. W. Stott e R. T. Coote, p. 109-131. Pasadena, Calif.: William Carey Library.

TAN, Paul Lee

1974 *The Interpretation of Prophecy*. Winona Lake, Ind.: Assurance Publishers.

TATE, Marvin E.

1981 "Promising Paths toward Biblical Theology". *RevExp* 78: 179-180.

TAYLOR, Justin

2004 "An Introduction to Postconservative Evangelicalism and the Rest of This Book". In *Reclaiming the Center: Confronting Evangelical Accommodation in Postmodern Times*. Ed. M. J. Erickson et al., p. 17-32. Wheaton: Crossway.

TAYLOR, Mark C.

1982 *Deconstructing Theology*. Chico, Calif.: Scholars Press.

TENNEY, Merrill C.

1960 "The Footnotes of John's Gospel," *BSac* 117: 350-364.

TERRIEN, Samuel

1978 *The Elusive Presence: Toward a New Biblical Theology*. San Francisco: Harper & Row.

1985 "Biblical Theology: The Old Testament (1979-1984). A Decade and a Half of Spectacular Growth". *BTB* 15: 127-135.

TERRY, Milton

1964 [1890] *Biblical Hermeneutics: A Treatise on the Interpretation of the Old and New Testaments.* Grand Rapids: Zondervan.

TESELLE, Sallie M.

1975 *Speaking in Parables.* Philadelphia: Fortress.

THEISSEN, Gerd

1978 *Sociology of Early Palestinian Christianity.* Tradução John Bowden. Philadelphia: Fortress.

1982 *The Social Setting of Pauline Christianity: Essays on Corinth.* Tradução John H. Schutz. Philadelphia: Fortress.

THIELMANN, Frank

2005 *Theology of the New Testament: A Canonical and Synthetic Approach.* Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Teologia do Novo Testamento* por Shedd].

THISELTON, Anthony C.

1977 "Semantics and New Testament Interpretation". In *New Testament Interpretation.* Ed. I. Howard Marshall, p. 75-104. Grand Rapids: Eerdmans.

1978 "Language and Meaning in Religion," In *New International Dictionary of New Testament Theology.* Ed. Colin Brown, 3:1123-1146. Grand Rapids: Zondervan.

1980 *The Two Horizons: New Testament Hermeneutics and Philosophical Descriptions.* Grand Rapids: Eerdmans.

1985 "Reader Response Hermeneutics, Action Models, and the Parables of Jesus". In *The Responsibility of Hermeneutics.* Ed. Roger Lundin, Anthony C. Thiselton and Clarence Walhout, p. 79-113. Grand Rapids: Eerdmans.

1992 *New Horizons in Hermeneutics.* Grand Rapids: Zondervan.

2000 *The First Epistle to the Corinthians: A Commentary on the Greek Text.* NIGNTC. Grand Rapids: Eerdmans.

THOMAS, J. C.

1982 "Faith and History: A Critique of Recent Dogmatics". *Religious Studies* 18, no. 3: 327-336.

THOMAS, Robert L.

1980 "A Hermeneutical Ambiguity of Eschatology: The Analogy of Faith". *JETS* 25: 45-53.

1992 "Exegesis and Expository Preaching". In *Rediscovering Expository Preaching.* Ed. John MacArthur, p. 137-153. Dallas: Word.

TIDBALL, Derek J.

1984 *The Social Context of the New Testament: A Sociological Analysis.* Grand Rapids: Zondervan.

TOLBERT, Mary Ann

1979 *Perspectives on the Parables: An Approach to Multiple Interpretations*. Philadelphia: Fortress.

TOMPKINS, Jane P., ed.

1980 *Reader-Response Criticism: From Formalism to Post-Structuralism*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

THOMPSON, Leonard L.

1990 *The Book of Revelation: Apocalypse and Empire*. New York: Oxford.

TOURANGEAU, Roger

1982 "Metaphor and Cognitive Structure". In *Metaphor: Problems and Perspectives*. Ed. David Miall. Atlanta: Highlands Humanities.

TOV, Emanuel

1980 "Determining the Relationship between Qumran Scrolls and the LXX: Some Methodological Issues". *1980 Proceedings IOCS-Vienna: The Hebrew and Greek Texts of Samuel*. Ed. Emanuel Tov. Jerusalem:Academon.

1981 *The Text-Critical Use of the Septuagint in Biblical Research*. Jerusalem Biblical Studies. Jerusalem: Simon.

1982a "A Modern Textual Outlook Based on the Qumran Scrolls". *Hebrew Union College Annual* 53: 11-27.

1982b "Criteria for Evaluating Textual Readings: The Limitations of Textual Rules". *Harvard Theological Review* 75, no. 4: 429-448.

TRACY, David

1975 *Blessed Rage for Order: The New Pluralism in Theology*. New York: Seabury.

1980 "Reflections on John Dominic Crossan's *Cliffs of Fall*". *SBL Seminar Papers*. Chico, Calif.: Scholars Press.

1981 *The Analogical Imagination: Christian Theology and the Culture of Pluralism*. New York: Crossroads [publicado em português com o título *A imaginação analógica* por Unisinos].

TRAINA, Robert A.

1952 *Methodical Bible Study*. New York: Ganis & Harris.

TRENCH, Richard Chenivix

1980 [1880] *Synonyms of the New Testament*. Grand Rapids: Eerdmans.

TRIBLE, Phyllis

1991 "Five Loaves and Two Fishes: Feminist Hermeneutics and Biblical Theology". In *The Promise and Practice of Biblical Theology*. Ed. J. Reumann, p. 51-70. Minneapolis: Fortress.

TRUDINGER, L. Paul

1974 "'Eli, Eli, Lama Sabachthani' A Cry of Dereliction or Victory?" *JETS* 17: 235-238.

TUCKER, Gene M.

1985 "Prophecy and the Prophetic Literature". In *The Hebrew Bible and Its Modern Interpreters*. Ed. Douglas A. Knight, p. 325-368. Chico, Calif.: Scholars Press.

TUCKER, Ruth A. e Walter Liefeld

1987 *Daughters of the Church: Women and Ministry from New Testament Times to the Present*. Grand Rapids: Zondervan.

TURNER, Max

1995 "Modern Linguistics and the New Testament". In *Hearing the New Testament: Strategies for Interpretation*. Ed. Joel B. Green, p. 146-174. Grand Rapids: Eerdmans.

2000 "Historical Criticism and Theological Hermeneutics of the New Testament". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green e M. Turner, p. 44-70. Grand Rapids: Eerdmans.

TURNER, Max e Joel B. Green

2000 "New Testament Commentary and Systematic Theology: Strangers or Friends". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology*. Ed. J. B. Green e M. Turner, p.1-22. Grand Rapids: Eerdmans.

TURNER, Nigel

1963 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 3, *Syntax*. Ed. James H. Moulton e W. F. Howard. Edinburgh: T & T Clark.

1976 *A Grammar of New Testament Greek*. Vol. 4, *Style*. E. James H. Moulton e W. F. Howard. Edinburgh: T & T Clark.

1980 *Christian Words*. Edinburgh: T & T Clark.

TUR-SINAI, N. H.

1967 "By What Methods and to What Extent Can We Establish the Original Text of the Hebrew Bible?" *Proceedings of the Israel Academy of Sciences and Humanities* 1, no. 1: 1-13.

ULLMANN, Stephen

1964 *Semantics: An Introduction to the Science of Meaning*. Oxford: Blackwell [publicado em português com o título *Semântica: uma introdução à ciência do significado* por Calouste Gulbenkian].

USPENSKY, Boris

1973 *A Poetics of Composition. The Structure of the Artistic Text and Typology of a Compositional Form*. Tradução V. Zavarin e S. Wittig. Berkeley: University of California Press.

VAN DER WAAL, C.

1981 "The Continuity between the Old and New Testaments". *Neotestamentica* 14: 1-20.

VAN DER WEELE, Michael
1991 "Reader Response Theories". In *Contemporary Literary Theory: A Christian Appraisal*. Ed. Clarence Walhout e Leland Ryken, p. 125-148. Grand Rapids: Eerdmans.

VAN DER MERWE, Christo, Jackie A. Naudé e Jan H. Kroeze
1999 *A Biblical Hebrew Reference Grammar*. Sheffield, U.K.: Sheffield Academic Press.

VANGEMEREN, Willem A.
1990 *Interpreting the Prophetic Word*. Grand Rapids: Zondervan.
1991 "Psalms". In *EBC* 5. Ed. Frank E. Gaebelein, p. 1-880. Grand Rapids: Zondervan.

VANHOOZER, Kevin J.
1986 "The Semantics of Biblical Literature: Truth and Scripture's Diverse Literary Forms". In *Hermeneutics, Authority, and Canon*. Ed. D. A. Carson e John D. Woodbridge. Grand Rapids: Zondervan.
1987 "A Lamp in the Labyrinth: The Hermeneutics of 'Aesthetic' Theology". *TJ* 8, no. 1: 25-56.
1990 *Biblical Narrative in the Philosophy of Paul Ricoeur: A Study in Hermeneutics and Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
1991 "Christ and Concept: Doing Theology and the 'Ministry' of Philosophy". In *Doing Theology in Today's World: Essays in Honor of Kenneth S. Kantzer*. Ed. J. D. Woodbridge e T. E. McComiskey, p. 99-145. Grand Rapids: Zondervan.
1998 *Is There a Meaning in This Text? The Bible, the Reader, and the Morality of Literary Knowledge*. Grand Rapids: Zondervan [publicado em português com o título *Há um significado neste texto?* por Editora Vida].
2000 "The Voice and the Actor: A Dramatic Proposal About the Ministry and Minstrelsy of Theology". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse, p. 61-106. Grand Rapids: Baker.
2002 *First Theology: God, Scripture, and Hermeneutics*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.
2005 *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology*. Louisville: Westminster John Knox.

VAN HUYSSTEEN, Wentzel
1989 *Theology and the Justification of Faith: Constructing Theories in Systematic Theology*. Tradução H. F. Snijders. Grand Rapids: Eerdmans.

VERMES, Geza
1982 "Jewish Literature and New Testament Exegesis: Reflections on Methodology". *Journal of Jewish Studies* 33: 361-376.

VIA, Dan O.
1967 *The Parables—Their Literary and Existential Dimension.* Philadelphia: Fortress.
2002 *What Is New Testament Theology?* Minneapolis: Fortress.

VISCHER, Wilhelm
1949 *The Witness of the Old Testament to Christ.* 2 vols. London: Lutterworth.

VON BALTHASAR, Hans Urs
1983a "Unity and Diversity in New Testament Theology". *Communio* 10: 106-116.
1983b "Einheit und Vielheit neutestamentlicher Theologie". *IKaZ Communio* 12: 101-109.

VOS, Geerhardus
1948 *Biblical Theology: Old and New Testaments.* Grand Rapids: Eerdmans.

VOS, L. A.
1965 *The Synoptic Traditions in the Apocalypse.* Kampen: Kok.

VRIEZEN, Theodorus C.
1963 "Theocracy and Soteriology". In *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Ed. Claus Westermann e James L. Mays. Richmond: John Knox Press.
1970 *Outline of Old Testament Theology.* Newton, Mass.: L. T. Branford.

WALHOUT, Clarence
1985 "Texts and Actions". In *The Responsibility of Hermeneutics.* Ed. Roger Lundin, Anthony Thiselton e Clarence Walhout. Grand Rapids: Eerdmans.

WALKER, William A.
1977 "A Method for Identifying Redactional Passages in Matthew on Functional and Linguistic Grounds". *CBQ* 39: 76-93.

WALL, Robert W.
2000 "Canonical Context and Canonical Conversations". In *Between Two Horizons: Spanning New Testament Studies and Systematic Theology.* Ed. J. B. Green e M. Turner, p. 165-182. Grand Rapids: Eerdmans.

WALTER, Nikolaus
1986 "Wie halten wir es mit der Eschatologie?" *Die Zeichen der Zeit* 40, no. 7: 158-162.

WALTHER, James A.
1969 "The Significance of Methodology for Biblical Theology". *Perspective* 10, no. 3: 217-233.

WALTKE, Bruce K.
1978 "The Textual Criticism of the Old Testament". In *Biblical Criticism: Historical, Literary, and Textual*. Por Roland K. Harrison, Bruce K. Waltke, Donald Guthrie e Gordon D. Fee, p. 47-82. Grand Rapids: Zondervan.
1997 "Psalms, Theology of". In *NIDOTTE*. Ed. Willem A. VanGemeren, 4:1100-1115. Grand Rapids: Zondervan.

WALTKE, Bruce K. e David Diewert
1999 "Wisdom Literature". In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 295-328. Grand Rapids: Baker.

WALTKE, Bruce K. e M. O'Connor
1990 *An Introduction to Biblical Hebrew Syntax*. Winona Lake, Ind.: Eisenbrauns.

WARD, James M.
1991 *Thus Says the Lord: The Message of the Prophets*. Nashville: Abingdon.

WARD, Wayne E.
1977 "Towards a Biblical Theology". *RevExp* 74, no. 3: 371-387.
1981 "New Testament Theology: Retrospect and Prospect". *RevExp* 78, no. 2: 153-168.

WARE, J. H.
1983 "Rethinking the Possibility of a Biblical Theology". *PRST* 10, no. 1: 5-13.

WARFIELD, B. B.
1932 "The Idea of Systematic Theology". In *Studies in Theology*, p. 49-87. New York: Oxford University Press.

WATSON, Duane F.
1988 *Invention, Arrangement, and Style: Rhetorical Criticism of Jude and 2 Peter*. SBL Dissertation Series 104. Atlanta: Scholars Press.

Watson, Francis
1997 *Text and Truth: Redefining Biblical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

WEBER, Max
1952 *Ancient Judaism*. New York: Free Press.

WEBSTER, Edwin C.
1982 "Pattern in the Fourth Gospel". In *Art and Meaning: Rhetoric in Biblical Literature*. Ed. David J. A. Clines, David M. Ginn e Alan J. Hauser. JSOTSup 19. Sheffield: JSOT Press.

WEEKS, Stuart
1994 *Early Israelite Wisdom*. Oxford: Clarendon Press.

WEINBERG, Christiane, e Ota Weinberg
1979 *Logik, Semantik, Hermeneutik*. Munich: Beck.

WEIR, J.
1982 "Analogous Fulfillment. The Use of the Old Testament in the New Testament". *PerspRelStud* 9, no. 1: 65-76.

WEITZ, Morris
1967 "Philosophical Analysis". In *Encyclopedia of Philosophy*. Ed. Paul Edwards, 1:102-108. New York: Collier-Macmillan.

WELLEK, René
e Austin Warren
1956 *Theory of Literature*. New York: Harcourt, Brace & World.

WELLS, C. Richard
2001 "New Testament Interpretation and Preaching". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black e D. S. Dockery, p. 506-523. Nashville: Broadman & Holman.

WELLS, David F.
1991 "The Theologian's Craft". In *Doing Theology in Today's World: In Honor of Kenneth S. Kantzer*. Ed. J. D. Woodbridge e T. E. McComiskey, p. 171-194. Grand Rapids: Zondervan.
1993 *No Place for Truth: Or, Whatever Happened to Evangelical Theology*. Grand Rapids: Eerdmans.

WELLS, David F.
e John D. Woodbridge
1977 *The Evangelicals*. Grand Rapids: Baker.

WENHAM, David
1989 *The Parables of Jesus*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

WENHAM, David
e Steve Walton
2001 *Exploring the New Testament: A Guide to the Gospels and Acts*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

WENHAM, Gordon
1979 *Leviticus*. NICOT. Grand Rapids: Eerdmans.
1981 "The Theology of Unclean Foods". *Evangelical Quarterly* 53:6-15.
1999 "Pondering the Pentateuch: The Search for a New Paradigm". In *The Face of Old Testament Studies*. Ed. D. W. Baker e B. T. Arnold, p. 116-144. Grand Rapids: Baker.

WENHAM, John
1965 *The Elements of New Testament Greek*. Cambridge: Cambridge University Press.

WERNER, Eric
1962 "Music" and "Musical Instruments". In *IDB*, 3:457-476. Nashville: Abingdon.

WESTERMANN, Claus

1963 "Remarks on the Theses of Bultmann and Baumgärtel". In *Essays on Old Testament Hermeneutics*. Ed. Claus Westermann e James L. Mays, p. 123-133. Richmond: John Knox Press.

1967 *Basic Forms of Prophetic Speech*. Tradução Hugh C. White. Philadelphia: Westminster Press.

WHITE, John L.

1982a "The Ancient Epistolography Group in Retrospect". *Semeia* 22:1-14.

1982b "The Greek Documentary Letter Tradition Third Century B.C.E. to Third Century C.E". *Semeia* 22:89-106.

1988 "Ancient Greek Letters". In *Greco-Roman Literature and the New Testament: Selected Forms and Genres*. Ed. D. E. Aune, p. 85-106. Atlanta: Scholars Press.

WHITLEY, Charles F.

1963 *The Prophetic Achievement*. Leiden: E. J. Brill.

WIDENGREN, Gus

1983 "Leitende Ideen und Quellen der iranischen Apokalyptik". In *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East*. Ed. David Hellholm, p. 77-161. Tübingen: J. C. B. Mohr.

WIKGRAM, George V.

1978 *The Word Study Concordance*. Pasadena, Calif.: William Carey Library.

WILDER, Terry L.

2001 "Pseudonymity and the New Testament". In *Interpreting the New Testament: Essays on Methods and Issues*. Ed. D. A. Black e D. S. Dockery, p. 296-335. Nashville: Broadman & Holman.

WILLIAMS, Ronald J.

1967 *Syntax: An Outline*. Toronto: University of Toronto Press.

WILLIAMS, Stephen

2000 "The Theological Task and Theological Method: Penitence, Parasitism, and Prophecy". In *Evangelical Futures: A Conversation on Theological Method*. Ed. J. G. Stackhouse Jr., p. 159-177. Grand Rapids: Baker.

WILLIAMSON, R.

1970 *Philo and the Epistle to the Hebrews*. Leiden: E. J. Brill.

WILSON, Gerald H.

1985 *The Editing of the Hebrew Psalter*. SBLDS 76. Chico, Calif.: Scholars Press.

WILSON, Paul S.

1995 *The Practice of Preaching*. Nashville: Abingdon.

WILSON, Robert R

1984 *Sociological Approaches to the Old Testament.* Philadelphia: Fortress.

WIMSATT, W. K. e Monroe C. Beardsley

1976 "The Intentional Fallacy". In *On Literary Intention.* Ed. David NewtondeMolina, p. 1-13. Edinburgh: At the University Press.

WINK, Walter

1973 *The Bible in Human Transformation: Toward a New Paradigm for Biblical Study.* Philadelphia: Fortress.

WISE, Michael O.

2000 "Dead Sea Scrolls: General Introduction". In *Dictionary of New Testament Background.* Ed. C. A. Evans e S. E. Porter. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

WISE, Michael, Martin Abegg e Edward Cook

1996 *Dead Sea Scrolls: A New Translation.* San Francisco: Harper.

WITTGENSTEIN, Ludwig

1953 *Philosophical Investigations.* Tradução G. E. M. Anscombe. New York: Macmillan [publicado em português com o título *Investigações filosóficas* por Vozes].

WITTIG, Susan

1977 "A Theory of Multiple Meanings". *Semeia* 9: 75-103.

WOLFE, David L.

1982 *Epistemology: The Justification of Belief.* Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press.

WOLFF, Hans Walter

1974 *Anthropology of the Old Testament.* Tradução Margaret Kohl. London: SCM Press [publicado em português com o título *Antropologia do Antigo Testamento* por Hagnos].

WOLTERSTORFF, Nicholas

1980 *Works and Worlds of Art.* Oxford: Clarendon.

1995 *Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks.* Cambridge: Cambridge University Press.

WOOD, Leon

1979 *The Prophets of Israel.* Grand Rapids: Baker.

WOODBRIDGE, John D.

1982 *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal.* Grand Rapids: Zondervan.

WOUDSTRA, Marten H.

1983 "The Old Testament in Biblical Theology and Dogmatics". *CTJ* 18: 47-60.

WREDE, William

1897 "The Task and Methods of 'New Testament Theology.' " In *The Nature* of *New Testament Theology: The Contribution of William Wrede and Adolf Schlatter.* Ed. Robert Morgan, p. 68-116. London: SCM Press, 1973.

WRIGHT, Christopher J. H.

1984 "The Use of the Bible in Social Ethics: Paradigms, Types and Eschatology". *Transformation* 1, no. 1: 11-20.

WRIGHT, David P.

1992a "Unclean and Clean". In *ABD.* Ed. David Noel Freedman, 6:729-741. New York: Doubleday.

1992b "Holiness (OT)". In *ABD.* Ed. David Noel Freedman, 3:237-249. New York: Doubleday.

WRIGHT, G. Ernest

1952 *God Who Acts: Biblical Theology as Recital.* London: SCM Press [publicado em português com o título *O Deus que age* por Aste].

WRIGHT, N. T.

1992 *The New Testament and the People of God.* Minneapolis: Fortress.

1996 *Jesus and the Victory of God.* Minneapolis: Fortress.

WRIGHT, Stephen I.

2005 "Parables". In *Dictionary for Theological Interpretation of Scripture.* Ed. Kevin J. Vanhoozer, p. 559-562. Grand Rapids: Baker Academic.

WUELLNER, Wilhelm

1987 "Where Is Rhetorical Criticism Taking Us?" *CBQ* 49: 448-463.

WÜRTHWEIN, Ernst

1976 "Egyptian Wisdom and the Old Testament". In *Studies in Ancient Israelite Wisdom.* Ed. James L. Crenshaw, p. 113-133. New York: Ktav.

1979 *The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica.* Grand Rapids: Eerdmans.

YADIN, Yigael

1958 "The Dead Sea Scrolls and the Epistle to the Hebrews". ScrHier 4: 36-55.

YAMAUCHI, Edwin M.

1972 *The Stones and the Scriptures.* New York: J. B. Lippincott.

1984 "Sociology, Scripture and the Supernatural". *JETS* 27, no. 2: 169-192.

YANDELL, Keith

1989 *Christianity and Philosophy.* Grand Rapids: Eerdmans.

YOUNG, Brad

1998 *The Parables: Jewish Tradition and Christian Interpretation.* Peabody, Mass: Hendrickson.

ZERWICK, Max

1963 *Biblical Greek Illustrated by Examples.* Rome: Biblical Institute.

ZIMMERLI, Walther

1963 "Promise and Fulfillment". In *Essays on Old Testament Hermeneutics.* Ed. Claus Westermam e James L. Mays. Richmond: John Knox Press.

1976 "Concerning the Structure of Old Testament Wisdom". In *Studies in Ancient Israelite Wisdom.* Ed. James L. Crenshaw, p. 175-207. New York: Ktav.

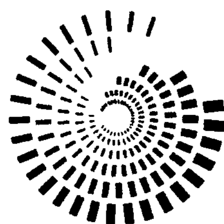
1982 "Biblical Theology". *HBT* 4, no. 1: 95-130.

1984 "Biblische Theologie". *BTZ* 1, no. 1: 5-26.

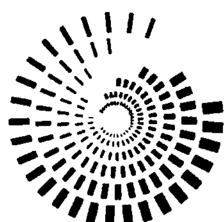
ZUCK, Roy B.

1982 "Application in Biblical Hermeneutics and Exposition". In *Walvoord: A Tribute.* Ed. Donald Campbell, p. 15-38. Chicago: Moody.

# ÍNDICE TEMÁTICO



# ÍNDICE DE TEXTOS BÍBLICOS E OUTROS ESCRITOS ANTIGOS



**Atos**

## Há um significado original nos textos bíblicos? Como esse significado pode ser traduzido para os dias de hoje? De que forma isso influencia a pregação?

Foi pensando em tudo isso que Grant R. Osborne escreveu a sua obra magistral, *A Espiral Hermenêutica*. Ao perceber as muitas dificuldades que pastores, pregadores e estudiosos da Bíblia enfrentam ao interpretar o texto bíblico, Osborne resolveu propor uma nova abordagem à hermenêutica bíblica. Para o autor a principal premissa deste livro é a de que a interpretação bíblica gera uma "espiral" que vai do texto ao contexto, do significado original à contextualização ou significação para a igreja de hoje. Segundo ele, a espiral é a metáfora mais adequada, pois não é um círculo fechado, mas um movimento irrestrito que vai do horizonte do texto ao horizonte do leitor.

Além de dialogar com as mais recentes teorias da linguagem, bem como propor um novo método de interpretação bíblica, o autor também aprofunda questões de extrema relevância para a hermenêutica tais como: contexto histórico, padrões de retórica, análise gramatical, semântica e exegética, gêneros literários, citações do AT no NT, relações entre a hermenêutica e as teologias bíblica, histórica, sistemática e homilética, e muito mais.

Outro aspecto importante é que *A Espiral Hermenêutica* é uma obra comprometida com a pregação da Palavra. Osborne dedica dois capítulos do livro a mostrar passo a passo como preparar um sermão que, começando com a exegese, leva em conta todas as etapas da hermenêutica.

Enfim, aqueles que estavam em busca de um livro especializado em hermenêutica bíblica agora têm em mãos uma das mais bem conceituadas obras de referência no assunto.

ISBN 978-85-275-0422-5
9 788527 504225

VIDA NOVA
www.vidanova.com.br